

# نكات الصوفيّة شرح الأبيات السنديّة

مؤلف الأبيات

سلطان الأولياء الشيخ محمد زمان اللواري (المتوفى ١١٨٨هـ)

مؤلف النكات

الشيخ عبدالرحيم الكرهوري (المتوفى ١١٩٢هـ)

اعتنى به وحققه وقدم له

الدكتور عبدالحي أبرو

أكاديمية شاه وليّ الله

حيدرآباد. السند. باكستان

[www.maktabah.org](http://www.maktabah.org)



[www.maktabah.org](http://www.maktabah.org)









# نکات الصوفیۃ شرح الأبیان السنديۃ

مؤلف الأبیات:

لطان الأولیاء الشیخ محمد زمان اللواری (المتوفی ۱۱۸۸ھ)

مؤلف النکات:

الشیخ عبدالرحیم الکړهوری (المتوفی ۱۱۹۲ھ)

اعتنى به وحققه وقدم له:

الدكتور عبدالحی أبرو

أكاديمية شاه ولي الله

حیدرآباد . السند - پاکستان

۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹م

[www.maktabah.org](http://www.maktabah.org)

حقوق الطبع محفوظة للمحقق

الطبعة الأولى

١٤٣٠ھ / ٢٠٠٩م

Name of Book:

**NUKAT AL-SUFIYYAH  
SHARAH AL-ABYAT AL-SINDHIYYAH**  
Arabic Commentary on the Sindhi  
Poetry of Khawajah Muhammad  
Zaman of Luwari(d: 1188/1774)

Written by:

**SHAIKH ABDUL RAHIM GIRHORI**  
(d: 1192/1179)

Edited with an  
Introduction in  
Arabic by:

**DR. ABDUL HAYYE ABRO**

Introduction in  
English by:

**DR. ABDUL GHAFFAR SOOMRO**

Published by:

**DR. ABDUL JABBAR ABID LAGHARI**  
Director  
Shah Waliullah Academy  
Hyderabad, Sindh, Pakistan.

Assisted by:

**SHUHABUDDIN CHANNA**  
Chief Administrator  
Auqaf Sindh Pakistan.

Printed by:

**LATIF PRINTERS,**  
Hyderabad.

Year:

**2009**

Price:

**Rs. 250/-**

Available at:

**FAMOUS BOOK STORES OF SINDH.**

Co-operation

**ACADEMY OF LETTERS,**  
Islamabad.

[www.maktabah.org](http://www.maktabah.org)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة المحقق

إن الحمد لله ، نحمده ، ونستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له .

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله .

﴿ يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [ل عمران: ١٠٢]

﴿ يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [النساء: ١]

﴿ يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَهُؤُلُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١]

اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل ، فاطر السماوات والأرض ، عالم الغيب والشهادة ، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك ، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم .

وبعد! فإن التصوّف عنوانٌ للحياة الروحية الإسلامية ، أو هو الجانب

العاطفي من الاسلام ، أو هو فقه تركية النفس واكتساب الكمال الأخلاقي ، كما يرى كثيرون . وهو بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية . وهو

— على أية حال — ظاهرة ثقافية اجتماعية روحية ، ولدت في عالمنا الاسلامي



في مطلع قيام الحضارة الإسلامية ، ولا تزال تعيش في هذا العالم حتى الوقت الحاضر ، وتؤدي وظائف متضادة تختلف في تقديرها كلمة الباحثين ، ولكنهم يجمعون على أهميتها وسعة تأثيرها.

وفطرة الإنسان - مهما تعلقت بالسراب أو خدعتها الآمال الكذاب - لا تموت ولا تتحول ، إنما تحنّ دوماً إلى معدنها الأول ، ومصدرها الأصيل :

﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورٍ كَمِشْكُوفٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْيَصْبَاحُ فِي رُجَاةٍ الزُّجَاةُ كَأَنَّهُا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [النور: ٣٥].

قال ابن تيمية : «النوران نور الفطرة في القلب ، ونور الوحي المنزل على الانبياء»<sup>١</sup>. وعنهما يقول ابن عطاء الله : «نور مستودع في القلوب ، مدده من النور الوارد من خزائن الغيوب»<sup>٢</sup>.

الإنسان لا غنى له عن ربه ، والإنسانية لا غنى لها عن الدين ، والدين لا قوام له بدون الحب والخشية. ومن هنا كانت حاجتنا إلى هؤلاء العشاق العارفين ، خزانة أسرار العشق الذين يُشعلون زيت الفطرة في خبايا القلوب ، فيحرق لهيبه كل الأوهام الصغيرة ، ويولد الإنسان من جديد.

<sup>١</sup> ابن القيم : التفسير القيم - سورة النور

<sup>٢</sup> حكيم ابن عطاء الله ، ص ٨٣

وما أصدق كلمات ابن القيم :

في القلب شعثٌ لا يُلَمَّه إلا الإقبال على الله.

وفيه وحشةٌ لا يُزيلها إلا الأُنس بالله.

وفيه حُزنٌ لا يُذهبه إلا الشُّرور بمعرفته وصدق معاملته.

وفيه قلقٌ لا يُسكنه إلا الاجتماع عليه ، والفرار إليه.

وفيه نيرانٌ حسراتٍ لا يُطفئها إلا الرضا بأمره ونهيه وقضائه ،

ومعانقة الصبر على ذلك إلى وقت لقائه.

وفيه فاقةٌ لا يسُدّها إلا محبّته والإنابة إليه ودوام ذكره وصدق الإخلاص له.

ولو أُعطي الدنيا وما فيها ، لم تُسدّ تلك الفاقة أبداً<sup>3</sup>.

والتصوّف نوعان : أحدهما ديني ، والآخر فلسفي . فالتصوّف الديني

ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً ، سواء في ذلك الأديان السماوية والأديان

الشرقية القديمة<sup>4</sup> . والتصوّف الفلسفي قديم كذلك . وقد عُرف في الشرق ،

وفي التراث الفلسفي اليوناني حيث ظهر مذهب الرواقيين ، وفي أوروبا في

<sup>3</sup> مدارج السالكين ١٦٤/٣

<sup>4</sup> في الهند هناك فقراء الهنود ، يهتمون بالناحية الروحية اهتماماً بالغاً ويبحثون إلى تعذيب الجسد من أجل ترقية الروح وتصفيتها بزعمهم ، وكذلك في المسيحية ، ولا سيما في نظام الرهبانية ، وفي فارس كان هناك مذهب ماني ، وفي بلاد أخرى كثيرة ظهرت النزعات الروحية المتطرّفة على حساب الناحية الجسدية أو المادية.



عصرها الوسيط والحديث. ولم يخلُ العصر الحاضر عن فلاسفة أوربيين ذوي نزعة صوفية، مثل برادلي في إنجلترا، وبرجسون في فرنسا.

وكان التصوف الديني يمتزج أحياناً بالفلسفة، كما هو الشأن عند بعض صوفية المسيحية والإسلام. وكذلك كان يحدث امتزاج أحياناً عند فيلسوف من الفلاسفة بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية. فقد لاحظ برتراند رسل في بحث له عنوانه «التصوف والمنطق» (Mysticism and Logic) أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في ذلك الجمع أو التوفيق بين النزعتين، شموأً فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح. فيقول ما نصّه: «إن أعظم الرجال الذين كانوا فلاسفة، شعروا بالحاجة إلى كل من العلم والتصوف» إذ «العاطفة الصوفية هي الملهم الأعظم ما يكون للانسان». ويضرب رسل أمثلة لهؤلاء الفلاسفة، فيذكر هرقليطس وأفلاطون وبارميندس<sup>5</sup>.

### الخصائص العامة للتصوف

وقد حاول بعض الباحثين المحدثين أن يحدّدوا الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوف المختلفة، ومن هؤلاء عالم النفس الأمريكي وليم جيمس، فقد ذهب إلى أن أحوال التصوف تتميز بأربع خصائص<sup>6</sup>:

<sup>5</sup> Russel (B.): Mysticism and Logic, Selected Papers, The Modern Library, New York, 1927, P.16, 26-55.

<sup>6</sup> James (W.): The Varieties of Religious Experience, Modern Library, Mac Millan, London, 1935, P. 371-372.



١. أنها أحوال إدراكية (noetic) إذ تبدو لأصحابها على أنها معرفة ، وأنه يُكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعية ، وأنها بمثابة الإلهامات (revelation) ، وليست من قبيل المعرفة البرهانية.

٢. وهي أيضاً أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها (ineffability) ، لأنها أحوال وجدانية (states of feeling) ، وما كان كذلك يصعب نقل مضمونه للغير في صورة لفظية دقيقة.

٣. وهو بعد ذلك أحوال سريعة الزوال (transiency) ، أي لا تستمر مع الصوفي لمدة طويلة ، ولكن أثرها ثابت في ذاكرة صاحبها على وجه ما.

٤. وهي أخيراً أحوال سلبية (passivity) ، من حيث أن الإنسان لا يُحدثها بإرادته ، إذ هو في تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعاً لقوة خارجية عليها تسيطر عليه.

وهناك باحث آخر، هو بيوك (R.M.Bucke)، يحدّد سبع خصائص لأحوال التصوّف ، وهي<sup>7</sup>:

١. النور الباطني الذاتي (the subjective light) ٢. السمو الأخلاقي (moral elevation)

٣. الإشراق العقلي (intellectual illumination) ٤. الشعور بالخلود (sense of immortality)

٥. فقدان الخوف من الموت (loss of fear of death)

٦. فقدان الشعور بالذنب (loss of sense of sin) ٧. المفاجأة (suddenness)

ويمكننا القول بأن هذه الخصائص العامة التي ذكرها كل من جيمس وبيوك للتصوّف موجودة في معظم أنواعه ، ولكنها ليست شاملة. فهناك

<sup>7</sup> Stace: Mysticism and Philosophy, Mac Millan, London, 1961, P.44.

خصائص أخرى لا تقل في أهميتها عن تلك التي ذكرها ، كالشعور بالطمأنينة أو سعادة النفس أو الرضا ، والشعور بالفناء التام في الحقيقة المطلقة ، والشعور بتجاوز المكان والزمان ، وغير ذلك مما نجده لدى الصوفية.

على أن ثمة محاولة أخرى لخصر الخصائص الفلسفية للتصوّف نجدها عند برتراند رسل. ذلك أن رسل قد انتهى من تحليله لأحوال التصوّف إلى القول بأن أربع خصائص تميّز فلسفة التصوّف عن غيرها من الفلسفات في كل العصور وفي كل أنحاء العالم ، وهي<sup>8</sup> :

أولاً : الاعتقاد في الكشف (intuition) أو البصيرة (insight) منهجاً في المعرفة ، مقابلاً للمعرفة التحليلية الاستدلالية.

ثانياً : الاعتقاد في الوحدة (الوجودية) ورفض التضادّ والقسمة أيّاً كانت صورهما.

ثالثاً : انكار حقيقة الزمان.

رابعاً : الاعتقاد أن الشرّ محض شيء ظاهريّ ووهم مترتب على القسمة والتضادّ الذين يحكم بهما العقل التحليلي.

ويرى التفازاني<sup>9</sup> أن للتصوّف بوجه عام ، خمس خصائص نفسية وابستمولوجية، يري أنها أكثر انطباقاً على مختلف أنواع التصوّف ، وهي :

<sup>8</sup> Mysticism and Logic, P.28-55

<sup>9</sup> د. أبو الوفا التفازاني: مدخل إلى التصوّف الاسلامي ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٦م ، ص ٧ وما بعدها.

١. الترقّي الأخلاقيّ : فكل تصوّف له قِيَمٌ أخلاقيّة معيّنة ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القِيَم ، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنيّة ، ورياضات نفسية معيّنة ، وزهد في ماديّات الحياة وما إلى ذلك.

٢. الفناء في الحقيقة المطلقة : وهو أمر يُميّز تصوّف بمعناه الاصطلاحيّ الدقيق. والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفيّ من رياضاته إلى حالة نفسية معيّنة لا يعود يشعر معها بذاته أو بانيّته كما يشعر ببقائه مع حقيقة أُسمى مطلقة<sup>١٠</sup>، وأنه قد فنيّت إرادته في إرادة المطلق. وهنا قد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة، أو أنها حلّت فيهم، أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه بوجه ما. وقد لا ينطلق بعضهم إلى القول بمثل هذه الآراء في الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، وإنما يعودون من فنائهم إلى إثبات الإثنية أو الكثرة في الوجود. وعلى هذا تكون خاصية الفناء منطبقة على صوفية الوحدة وغيرهم من الصوفية الذين لم يقولوا بها.

٣. العرفان الذوقيّ المباشر: وهو معيار استمولوجي دقيق يميّز تصوّف عن غيره من الفلسفات. فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف. أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلال العقل منهجاً آخر للمعرفة بالحقيقة يسمّيه كشفاً أو ذوقاً أو ما شابه ذلك من التسميات ، فهو في هذه الحالة صوفيّ بالمعنى الدقيق للكلمة. وهذا

<sup>10</sup> هي الله عند صوفية المسلمين أو الكلمة Logos عند صوفية المسيحيين أو براهما في تصوّف البرهمي ، وهكذا.



الكشف الذي يذهب إليه الصوفية بُرهيّ أو آفيّ ، فهو سريع الزوال ، وهو أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة.

٤. الطمأنينة أو السعادة : وهي خاصية مميّزة لكل أنواع التصوّف. ذلك أن التصوّف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها ، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفيّ ، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفيّ متحرراً من كل مخاوف ، وشاعراً براحة نفسية عميقة أو طمأنينة تتحقّق معها سعادته. وقد أشار الصوفية كذلك إلى أن الغناء في المطلق والمعرفة به يُحدثان في نفس الإنسان سعادة لا توصف.

٥. الرمزيّة في التعبير : ونعني بالرمزيّة هنا أن لعبارات الصوفية عادةً معنيّين : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر بالتحليل والتعمّق. وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوفي. وصعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم، راجع إلى أن التصوّف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً. ولكل صوفيّ طريقة معيّنة في التعبير عن حالاته. فالتصوّف إذن خبرة ذاتية (Subjective). وهذا يجعل من التصوّف شيئاً قريباً من الفنّ، خصوصاً وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي (Introspection) أساساً ، ويلجأون في تعبيرها عن هذه الحالات إلى أسلوب الرمز ، وذلك لخفاء أذواقهم عمّن ليس أهلاً لها. ولذا نجد بعض صوفية الإسلام يقولون : «إن عدد الطرق إلى الله بعدد الانفس» ،

تأكيداً منهم على الفروق الفردية بين الصوفية، واستحالة مطابقة تجربة لتجربة أخرى في ميدان التصوّف. وأيّ فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير، ومن هنا توصف بأنها رمزية.

وهذه الخصائص الخمس إنما تصدّق بالنسبة لأيّ تصوّف في صورته الناضجة أو الكاملة. إذ التصوّف في أيّ حضارة قد يمرّ بمراحل مختلفة من التطوّر، وعندئذ قد تنطبق بعض تلك الخصائص على بعض هذه المراحل دون البعض الآخر.

### مفهوم التصوّف في الإسلام ونشأته

مرّ التصوّف في الإسلام بمراحل متعدّدة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتّخذ تبعاً لكل مرحلة ووفقاً لما مرّ به من ظروف مفاهيم متعدّدة. ولكن يظلّ هناك أساس واحد للتصوّف لا خلاف عليه، وهو أنه أخلاقيّات مستمدّة من الإسلام. ولعلّ هذا هو ما أشار اليه ابن القيم في «مدارج السالكين» قائلاً: «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوّف هو الخُلُق». وعبر عنه الكنائيّ بقوله: «التصوّف خُلُق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء». ويروي السراج عن محمد الجريري: «التصوّف هو الدخول في كل خُلُق سَنِي، والخروج من كل خُلُق دَنِي». وروى ابن تيمية عن بعضهم، ويُنسب للتُسْتَرِي: «الصوفيّ من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، واستوى عنده الذهب والحجر».

التصوّف إذن في أساسه خُلُق. وهو بهذا الاعتبار روح الإسلام. لأن أحكام الإسلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقيّ ، سواء منها الإيمان بالله تعالى وبوحدانيّته أو بعبادات الإسلام أو معاملاته. فهي ما لم تقم على أساس أخلاقيّ لا يكون لها قيمة أو فائدة ، ولا تكون مقبولة عند الله. فجوهر الدين هو الأخلاق. ولعلّك تدرك بعد هذا غُمق المعنى في قوله تعالى مخاطباً الرسول : ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [الفلم: ٤] وفي قوله ﷺ : «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». إن الإسلام حين يدعو إلى جهاد النفس — وذلك بتحليلتها عن مذموم الأخلاق وتحليلتها بأضدادها من الأخلاق المحمودة — حريصٌ كلّ الحرص على تكوين المواطن الصالح من أجل المجتمع الصالح ، لأنه إذا صلح الفرد صلح المجتمع ، وإذا فسد الفرد فسد المجتمع. ولا تتحقّق الأخلاق الفاضلة للأفراد بمجرد سنّ القوانين وتوقيع العقوبات ، وإنما تتحقّق إذا توفّرت الرغبة لدى الأفراد في التغيير.

أدرك صوفية الإسلام أهميّة الأساس الأخلاقيّ للدين ، فجعلوا اهتمامهم موجّهاً إليه. وذهبوا إلى أن أيّ علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفة به، فلا جدوى منه ولا طائل تحته. فما أكثر ما تجد من العلم في الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله ، أمّا الأخلاق فتحصيلها عسير ، لأنها تكون ثمرة ممارسة شاقّة وصراع بين الإنسان ونفسه الأمّارة بالسوء ليُلزِمها جادة الصواب. ولما بحثوا في الأخلاق على هذا النحو على اعتبار أنها جوهر الدين، أنشأوا



بذلك علماً مستقلاً مكماً لعلمي الكلام والفقه ، فاعتُبر عند المسلمين من العلوم الشرعية ، أي العلوم التي تُستمدّ من القرآن والسنة. ولهذا عرّفه ابن خلدون بقوله :

«علم التصوّف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة ، وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم ، طريقة الحق والهداية ، وأصلها العُكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زُخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختصّ المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»<sup>11</sup>.

ومن هذا يتبيّن لنا أن التصوّف في الإسلام كعلم ديني يختصّ بجانب الأخلاق والسلوك وهو روح الاسلام. ولا بدّ للصوفي من علم كامل بالكتاب والسنة. ولذلك يقول الشعراي في طبقاته: «وهو (أي علم التصوّف) علم انقذ في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ، والتصوّف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> المقدمة ، ص ٣٢٨

<sup>12</sup> الطبقات الكبرى ١ / ٤

## حقيقة التصوّف

وإذا أردنا أن نعرف الحقيقة التي تمثّل جوهر التصوّف ؛ فللتصوّف الإسلاميّ جزءان متكاملان ، هما الطريقة والحقيقة. أو علم المعاملة وعلم المباشفة. أو بعبارة ثالثة : السُّلوك والمعرفة. وليس بعد ذلك شيء إلا العودة لخدمة الخلق وهداية الأرواح. وسنقدّم هنا كلمة موجزة عن هذين الأصلين.

**الطريقة :** ويعرفها القاشاني بقوله : « الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات »<sup>١٣</sup> ، وهو ما أخذه الجرجاني عنه بحروفه. ولعلّها أثرا لفظ « الطريقة » إلماعاً إلى قوله تعالى : ﴿ وَالْوَلِيُّ اسْتَغْنُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا ﴾ [الجن: ١٦]. ولكن الجرجاني يقول أيضاً في مقام آخر :

« إن الطريق عند اصطلاح أهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله تعالى وأحكامه التكليفية المشروعة التي لا رخصة فيها ، فإن تتبّع الرخص يسبّب التنفيس للطبيعة المقتضية للوقفة والفترة في الطريق ».

وأصبحت كلمة « طريقة » عند صوفية القرنين الثالث والرابع المذكورين في « الرسالة القشيرية » تشير إلى مجموعة الآداب والأخلاق التي يتمسك بها طائفة الصوفية. ويجعل القشيري طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر. ويجعل أيضاً كلمة « طريقة » بمعنى منهج الإرشاد النفسي والخلقي الذي يُربّي به الشيخ مريده. فيروى عن أبي علي الدقاق قوله : « الشجرة إذا نبتت بنفسها من

<sup>١٣</sup> قاشاني : اصطلاحات ص ٤١ ، وقارن جرجاني : تعريفات ص ١٢٣

غير غارس ، فإنها تُورق لكن لا تُثمر ؛ كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفساً فتنساً ، فهو عابد هواه لا يجد نفاذاً<sup>14</sup> .

وفي «الرسالة القشيرية» ما يوضح لنا أن أوائل الصوفية كانوا يستخدمون إلى جانب اصطلاح «الطريق» و«الطريقة» اصطلاح «السلوك» ، أي السير في الطريق. وهذه الاصطلاحات كلها تُعبّر عندهم عن الجانب السيكلوجي الأخلاقي من التصوف الذي يتمثل في تصوّر الطريق إلى الله مكوّناً من مراحل هي المقامات والأحوال. فالمقامات كالنوبة والصبر والرضا واليقين والمحبة والتوكل وما إليها، والأحوال كالقبض والبسط، والفناء والبقاء، والهيبة والأنس وما إليها؛ وهذه كلها فضائل وأحوال نفسية وأخلاقية تأتي ثمرة مجاهدة النفس، يترقى فيها السالك للطريق ، حتى يصل إلى مقام التوحيد أو المعرفة بالله ، وهو آخر مقامات الطريق.

والصوفية من جميع الثقافات يمثلون أطوارهم الروحية بسفر أو رحلة ، أو حج أو معراج ، يجتاز السالك مراحلها المتوالية من المقامات مقاماً بعد مقام حتى يصل أو يبلغ القرب أو يحقق الهدف ، وهو المعرفة بالله والفناء فيه. والصوفية المسلمون يجرون على هذا التقليد نفسه، ولكن قواعد السلوك بالنسبة لهم هي الشريعة الإسلامية والمتابعة الدقيقة الصارمة لمسلك النبي ﷺ وأحواله الظاهرة والباطنة ، بشرط أشار إليه الجرجاني ، وهو تجنب الرخص التي لا



نتيجة لها إلا التوقف أو البُطء في السير. فالطريقة أتباع الشريعة ، ولكن بقيدين: أولهما هو عدم الإكثار من الترخّص ، والثاني هو التركيز على روح العبادة ، من الإخلاص والذكر ، لا مجرد الشكل الظاهري المحسوس.

هذه الرحلة هي رحلة روحانية تتم داخل القلب الإنساني نفسه. فالسفر ، كما يعرفه القاشاني : «هو توجه القلب إلى الحق» ، واتجاه المسافر فيه إلى الأعلى لا الأمام ؛ إن المسافات هنا نفسية روحية لا حسية مكانية. ولذا فإن رمز المعراج هو أدق تصوير لهذه المرحلة ، حيث يعرّج الصوفي روحياً - بينما معراج الرسول بالروح والبدن - ، وذلك بمعونة التطهر والتجرد من أثقال المادّة ، وقطع العلائق ، واجتياز العوائق ، متوجّهاً إلى الملأ الأعلى ، فيطلع على الحقائق التي سبق له أن آمن بها تقليداً ، أو بمجرد القبول العقلي (وهو أيضاً نوع من التقليد عندهم) فيرى الحقائق الدينية كشفاً وشهوداً في مرتبتي حقّ اليقين وعين اليقين. وإذا كان التوحيد أو الفناء هو آخر نتائج الرحلة ، فهو لا يعني انسحاق الذات الإنسانية أو ذوبانها ، وإنما هو صقلها في أنوار الذات الإلهية. فالأسفار ثلاثة عندهم : إلى الله ، وفي الله ، ومن الله. وغاية الأول قاب قوسين ، والثاني القيام لله ، والثالث القيام بالله. فهناك عودة أو رجوع ليقوم العارف برسالته.. وإن كانت الرحلة نفسها لا تنتهي ؛ لأن الله عزّ وجلّ هو غايتها ، ولا نهاية له ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرَ الْأُمُورُ﴾ .

والطريق له بداية وغاية ومراحل بينهما :

أما البداية ، فالتوبة بشرطها الضرورية. وأما الغاية فهي الله سبحانه ، أي المعرفة به وتوحيده. ثم بعد ذلك تتوالى المقامات وتتخللها الأحوال. والفرق بينهما - كما شرحه الجرجاني - أن «الحال» عند أهل الحق ، معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب : من طرب أو حزن ، أو قبض أو بسط أو هيبه أو أنس ، يزول بظهور صفات النفس ، سواء يعقبه المثل أو لا. فإذا دام وصار ملكة سُمي «مقاماً». فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات ببذل الجهود.

ونظراً لأن الطُّرق إلى الله تعالى هي بعدد رؤوس بني آدم ، كما يقولون ، فإن عدد المقامات وترتيبها يختلف من صوفي إلى آخر غالباً ، باختلاف تجاربهم واستعداداتهم. فيحدّد بعضهم - كالجيلاني والطوسي - المقامات بسبع ، وآخرون بتسع كالمكي في القوت ، وآخرون بعشر كالغزالي في الإحياء وأبي نُعيم في الحلية ، ويصل بها آخرون إلى مائة كابن القيم والهروي ، بل يبلغ بها آخرون إلى ألف مقام<sup>15</sup>. وكل هذا يدل على تنوع التجربة الصوفية وعدم التزامها بأسلوب واحد أو قاعدة مُلزمة.

وأيّ ما كان عدد المراحل والمنازل على هذا الطريق الصاعد ، الذي لا يقوى على اجتيازه إلا من اجتباه موله واجتذبه إليه ، فإن القاعدة التي يؤكّد عليها أكثر الصوفية أو جلّهم ، أنه لا بدّ لهذا الطريق من رفيق أو مرشد ، ومن زاد أو عدّة :

<sup>15</sup> غلاب : نصوص مقارنة ، أحال عليه د. حسن الشافعي : فصول في التصوّف ، القاهرة ، ٢٠٠٨ م

أما الرفيق، فالشيخ الذي سبق له سلوك الطريق ومعركة أخطاره وأسراره.  
وأما الزَّاد فهو الذكر الدائم، القلبي واللساني، لأسماء الله تعالى. بالإضافة إلى  
التقرب إليه سبحانه بألوان النوافل، كما أوضحه خاتم الأنبياء ومرشد العارفين  
ﷺ في الحديث القدسي: «.. لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه..».

وأهم التطورات أثناء السلوك هو التخلي عن أوصاف الخلق والتخلي  
بأوصاف الحق.. وهو نتيجة أخلاقية تتم أثناء السير ومن خلاله، وتكتمل  
بتحقيق العبودية، بل «العبودة» الخالصة.. حين يصير مراد الحق هو مراد العبد.  
فالطريق يبدأ بالتخلي، ويتوسطه التجلي، ويُتَوَجَّ بالتجلي، وهو الغاية الحقيقية؛  
أي المعرفة بالله عز وجل.

**المعرفة أو الحقيقة:** لعل أول من تكلم في «المعرفة» معروف الكرخي (المتوفى  
سنة ٢٠٠هـ)، وهو من أوائل الصوفية. ولعله أول من عرف التصوف أيضاً،  
فقد عرفه بقوله: «الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»<sup>١٦</sup>. وهو يعني  
بذلك أن التصوف هو علم الحقائق الذوقية التي تنكشف للصوفي في مقابل  
الرسوم الشرعية، وهو أيضاً إلى جانب ذلك زُهد فيما في أيدي الناس.  
فالتصوف عنده زُهد ومعرفة. وهو عنده قائم على الشريعة.

على أن أبرز وأسبق صوفي غلب عليه الكلام في المعرفة هو ذو النون المصري  
(١٥٥ - ٢٤٥هـ). ويصفه كُتّاب التراجم بأنه كان أوحداً وقته علماً وورعاً وحالاً



وأدباً. وترجع أهميته في التصوّف إلى أنه أوّل من تكلم في مصر في الأحوال ومقامات أهل الولاية.

ويَتَجّه ذو النُّون إلى ربط المعرفة بالشريعة ، فيقول : «علامة العارف ثلاثة : لا يُطْفئ نور معرفته نورَ ورعه ، ولا يعتقد باطناً من العلم ينقُض عليه ظاهراً من الحكم ، ولا تحمله كثرة نِعَم الله عزّ وجلّ على هتك أستار محارم الله تعالى». وللمعرفة عنده غاية أخلاقية ، وهي أن يتشبه الإنسان بأخلاق الله على قدر الطاقة الإنسانية ، فيقول : «معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى ، يحتملك ويحمِل عنك ، تخلقاً بأخلاق الله عزّ وجلّ»<sup>17</sup>.

وكلما ازداد العارف معرفةً بالله كان أكثرَ خشوعاً ، يقول : «العارف كلّ يوم أخشع ، لأنه كلّ ساعة أقرب»<sup>18</sup>.

وهو يرى معرفة الله فضلاً من الله يهبه للعارف. وبذلك يجعل هذه المعرفة مقابلة لمعرفة المتكلمين والفلاسفة التي من أخصّ خصائصها أنها مكتسبة بالعقل ، بينما منهج الأولياء والصوفية هو منهج الذوق المباشر. وهو غير منهج النقل أيضاً ، الذي يدرك العوالم بواسطة التوحيد. وقد أشار ذو النُّون إلى ذلك حين سُئل : بِمَ عرفت ربّك؟ قال : «عرفتُ ربّي برّبّي ، ولو لا ربّي لما عرفتُ ربّي».

<sup>17</sup> سابق ١٤٢، ١٤٣

فالمعرفة أو الحقيقة ، هي الأذواق والمواجيد ، والمعارف والإشراقات ، والرؤى الروحية التي تبدو للسالك ، وتُنثف في رُوعه ، والكشف القلبي الذي يجده الصوفي أثناء سفره ، وخاصة في مراحلهِ الأخيرة. ولها بدايات من الإشراقات والمواجيد والمعارف ، تبدأ مع المراحل الأولى «للسالك والعارف» على هيئة بوارق ولمعات تلوح وتختفي ، ثم تصير أكثر ثباتاً وأبعد كشفاً وأعمق تأثيراً. كما يصف الأمر أحدٌ من جرّبه ، وهو حُجّة الإسلام الغزالي : «ومن أوّل الطريق تبدئ المكاشفات والمجاهدات ، حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ويقبسون منهم فوائد.. ثم يرقى الحال من مشاهدة الصوَر والأمثال إلى درجاتٍ يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول أحدٌ أن يعبرَ عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه»<sup>١٩</sup>.

وهذه الحال الثانية التي يرتقي إليها السالك ويعجز عن وصفها ، هي حالة القرب الروحي ، أو الفناء والاضمحلال ، أو السرار والاصطلام ، أو التدكدك والصعق ، التي تبدو كأنها لون من الاتحاد ، لا يعني تحوّل العبد عن طبيعته البشرية ، أو حلول الذات أو صفاتها في كيانه المخلوق ، ولكنه لون من الشهود المتعالي عن الوصف والبيان بالوسائل البشرية. وقد تَطيش بسببه مدارك

العارف ، فيصدر عنه ما يُستنكر ظاهره ، وهو ما يعرف بالشطح <sup>20</sup> الذي قد يُعذر أهله ما داموا صادقين - كما أشار إليه ابن تيمية - . يقول الغزالي: «وعلى الجملة ينتهي الأمر على قرب، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ؛ وكل ذلك خطأ. وقد بينّا وجه الخطأ فيه في كتاب «المقصد الأسنى». بل الذي لا يسته تلك الحالة ، لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر <sup>21</sup>»

هذه الحالة المستعصية على الوصف ، المزلزلة للكيان الإنساني ، قد تهزّ العارف ما لم يكن له حظّ من مقام ﴿ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴾ [ النجم : ١٧ ] . ولعلّها أو بواورها هي التي فتنت الحلاج ، فظلّ يصرخ :

بيني وبينك إنني يُنارعني فارع بإنّيك إنّي من اليّن <sup>22</sup>

ولعلّ محاولة التعبير عن هذه الحال التي تُستعصي على أيّ عبارة أو مقال ، هو ذنب الحلاج الذي كانت كفارته إراقة دمه ، كما يرى السهروردي .

إن الموقف الذي عاناه الحلاج مزلة أقدام ومصرع أعلام ، ولكن لا بدّ للسالك أن يمرّ به ، وعسى أن يُعينه الله تعالى ويقيّه . ولدينا من ابن تيمية - وهو من هو - شهادة لها قيمتها في مثل هذا المقام ؛ إذ يقول <sup>23</sup>:

<sup>20</sup> «الشطح: كلمة عليها رائحة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فإنه دعوى بحق يُفصح بها العارف من

غير إذن إلهي». تعريفات الجرجاني ، مادة «شطح»

<sup>21</sup> المنقذ ص ١٧٨

<sup>22</sup> ماسينون: أخبار الحلاج ص ٩٧



«بيني وبينك إني... فإن هذا الكلام يفسر بمعانٍ ثلاثة ، يقوله الزنديق ويقولُه الصديق : فالأول مراده به طلب رفع ثبوت إنسيته حتى يقال : إن وجوده هو وجود الحق، وإنسيته إنسيه الحق ، فلا يقال إنه غير الله ولا سوى. ولهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة : إن الحلاج نصف رجل ، وذلك أنه لم ترفع له الإنسية بالمعنى ، فرفعت له صورته وقُتل ! وهذا القول مع ما فيه من الكفر والإلحاد ، فهو متناقض ينقض بعضه بعضاً.. والفناء ثلاثة أقسام : فناء عن وجود السوى ، وفناء عن شهود السوى ، وفناء عن عبادة السوى. فالأول هو فناء أهل الوحدة الملاحدة ، كما فسروا به كلام الحلاج ، وهو أن يجعل الوجود وجوداً واحداً.

وأما الثاني وهو الفناء عن شهود السوى ، فهذا هو الذي يعرض لكثير من السالكين ، كما يُحكى عن أبي يزيد وأمثاله ، وهو مقام الاصطلام ؛ وهو أن يغيب بوجوده عن وجوده ، وبمعبوده عن عبادته ، وبمشهوده عن شهادته ، وبمذكوره عن ذكره ، فيفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل. فهذا حال من عجز عن شهود شيء من المخلوقات إذا شهد قلبه وجود الخالق. وهو أمر يعرض لطائفة من السالكين. ومن الناس من يجعل هذا من السلوك ، ومنهم من يجعله غاية السلوك ، حتى يجعلوا الغاية هي الفناء في توحيد الربوبية ، فلا يفرقون بين المأمور والمحظور ، والمحبوب والمكروه ، وهذا غلط عظيم.. فمن طلب رفع إنسيته بهذا الاعتبار ، لم يكن محموداً على هذا ، ولكن قد يكون معذوراً.

وأما النوع الثالث وهو الفناء عن عبادة السَّوى ، فهذا حال النبيين وأتباعهم ، وهو أن يَفْتَى بعبادة الله عن عبادة ما سواه ، وبحبِّه عن حبِّ ما سواه ، وبخشيتِه عن خشية ما سواه .. فهذا تحقيق وتوحيد لله وحده لا شريك له .. فهذا حقٌّ محمودٌ .

هذه التجربة - تجربة الشهود أو الاتصال أو الفناء أو التوحيد - تفيد معارف يقينية بكل الحقائق الدينية التي سبق للمسالِك أن قبلها قبولاً ببديهة الفطرة ، أو قلَّد فيها غيره ، أو أثبتتها ببراهين العقل الرسمية الشكلية .. ولكنه يراها اليوم بعين القلب ، بغير طريق العقل ، وبغير طريق النقل ، وإنما ببركة تطبيقه للنقل وتحققه به ، كما وُصف النبي ﷺ من قبل : «خُلِقَ القرآن» .

### نظرة إجمالية على مراحل تطوُّر التصوِّف

بعد تحديد مفهوم التصوِّف وحقيقته في الاسلام بوجه عام ، يحسن أن نشير إلى مراحل تطوُّره بإيجاز :

المرحلة الأولى في نشأة التصوِّف هي التي تسمَّى بمرحلة الزُّهد ، وهي واقعة في القرنين الأول والثاني الهجريَّين ؛ فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على العبادة بأدعية وقُرْبَات ، وكانت لهم طريقة زُهدية في الحياة تتَّصل بالماكل والملبس والمسكن ، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة ، فأثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك . ونضرب لأولئك مثلاً بالحسن البصري المتوفَّى سنة ١١٠هـ ، ورابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥هـ .

ومنذ القرن الثالث للهجرة نجد الصوفية وقد عُنوا بالكلام في دقائق

أحوال النفس والسلوك وغلب عليهم الطابع الأخلاقي في علمهم وعملهم ،  
فصار التصوّف على أيديهم علماً للأخلاق الدينيّة ، وكانت مباحثهم الأخلاقيّة  
تدفعهم إلى التعمّق في دراسة النفس الإنسانيّة ودقائق أحوال سلوكها ، وكانت  
تقودهم أحياناً إلى الكلام في المعرفة الذوقيّة وأداتها ومنهجها ، وإلى الكلام عن  
الذات الإلهيّة من حيث صلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها ، وظهر الكلام في  
الفناء الصوفيّ خصوصاً على يد البسطاميّ ، ونشأ من ذلك كله علمٌ للصوفيّة  
يتميّز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية ، له لغته الاصطلاحيّة  
التي لا يشارك الصوفيّة فيها غيرهم ، ويحتاج فهم مراميها إلى جهد غير قليل .  
وقد ظهر هذا العلم بعد ظهور التدوين كما يشير إليه ابن خلدون قائلاً : « فلما  
كُتبت العلوم ودوّنت وألّف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير  
ذلك ، كتب رجال من هذه الطريقة (الصوفيّة) في طريقهم . فمنهم من كتب  
في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك ، كما فعله القشيريّ في  
«الرّسالة» والسّهرورديّ (البغداديّ) في كتاب «عوارف المعارف» . فصار علم  
التصوّف في الملة علماً مدوّناً ، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط » .

ومن ناحية أخرى نجد بعض شيوخ التصوّف في القرنين الثالث والرابع  
الهجريّين ، كالجنيد وسريّ السقطيّ والحرّاز وغيرهم يجمعون حولهم المريدين  
من أجل تربيتهم ، فتكوّنت لأوّل مرّة الطرق الصوفيّة في الاسلام التي كانت  
آنذاك بمثابة المدارس التي يتلقّى السالكون فيها آداب التصوّف علماً وعملاً .



وكان هناك في القرن الثالث الهجري أيضاً نوع من التصوّف يمثله الحلاج الذي أعدم لمقالته في الحلول سنة ٣٠٩ هـ ، ويبدو أنه كان متأثراً فيه بعناصر أجنبية عن الإسلام. ثم جاء الإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري ، فلم يقبل من التصوّف إلا ما كان متماشياً تماماً مع الكتاب والسنة ، ورامياً إلى الزهد والتقشف وتهذيب النفس وإصلاح أخلاقها. وقد عمّد الغزالي إلى الكلام في المعرفة الصوفيّة على نحو لم يسبق إليه. وحمل على مذاهب الفلاسفة والمعتزلة والباطنيّة ، وانتهى به الأمر إلى إرساء قواعد نوع من التصوّف معتدل يساير مذهب أهل السنة والجماعة. ويخالف تصوّف الحلاج والبسطامي في الطابع. ومنذ القرن السادس الهجري أخذ نفوذ التصوّف السنيّ في العالم الاسلاميّ يزداد بتأثير عظيم شخصية الغزاليّ ، وظهر صوفية كبار كوّنوا لأنفسهم طرقاً لتربية المريدين ، منهم السيد أحمد الرّفاعيّ المتوفّى سنة ٥٧٠ هـ ، والسيد عبد القادر الجيلانيّ المتوفّى سنة ٦٥١ هـ. ومن المعتقد أنّها متأثران بتصوّف الغزاليّ. ثم ظهر في القرن السابع الهجريّ شيوخ آخرون صاروا على نفس الطريق. أبرزهم أبو الحسن الشاذليّ المتوفّى سنة ٦٥٦ هـ ، وتلميذه أبو العباس المُرسيّ المتوفّى سنة ٦٨٦ هـ ، وتلميذهما ابن عطاء الله السكندريّ المتوفّى سنة ٧٠٩ هـ ، وهم أركان المدرسة الشاذليّة في التصوّف. ويُعتبر تصوّفهم أيضاً امتداداً لتصوّف الغزاليّ السنيّ.

## التصوّف الفلسفيّ

على أنه منذ القرن السادس الهجريّ أيضاً نجد مجموعةً أخرى من شيوخ التصوّف الذين مزجوا تصوّفاً بالفلسفة ، فجاءت نظريّاتهم بين بين ، لا هي تصوّف خالص ولا هي فلسفة خالصة. نذكر من هؤلاء السّهرورديّ المقتول صاحب «حكمة الاشراق» المتوفّى سنة ٥٤٩ هـ ، والشيخ الأكبر محيي الدين بن عربيّ المتوفّى سنة ٦٣٨ هـ ، وسلطان العاشقين الشاعر الصوفيّ المصريّ عمر بن الفارض المتوفّى سنة ٦٣٢ هـ ، وعبدالحق بن سبعين المرسيّ المتوفّى سنة ٦٦٩ هـ ، ومن نحّناحوهم في التصوّف. وواضح أنّهم قد استفادوا من عديد من المصادر والآراء الأجنبيةّ كالفلسفة اليونانيّة ، خصوصاً مذهب الأفلاطونيّة المحدثّة. وقد قدّم لنا أولئك الصوفية نظريّات عميقة في النفس والأخلاق والمعرفة والوجود ، لها قيمتها من الناحيتين الفلسفيّة والتصوّفيّة ، كما كان لها تأثيرها على من تلاهم من الصوفية المتأخّرين.

ويظهر متفلسفة الصوفية الذين ذكرنا ، أصبح في التصوّف الإسلاميّ تياران : أحدهما سُنيّ ، يمثّله رجال التصوّف المذكورون في رسالة القشيريّ ، وهم صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريّين خصوصاً ، ثم الإمام الغزاليّ ، ثم من تبعهم من شيوخ الطّرق الكبار. وكان تصوّف هؤلاء جميعاً يغلب عليه الطابع الخُلقيّ العمليّ. والآخر فلسفيّ ، يمثّله من ذكرنا من متفلسفة الصوفية الذين مزجوا تصوّفهم بالفلسفة.

والمقصود بالتصوّف الفلسفيّ - الذي يمثله اتجاه ابن عربيّ - التصوّف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أدواقهم الصوفيّة بأنظارهم العقليّة ، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدّوه من مصادر متعدّدة.

ولما كان هذا اللون من التصوّف ممتزجاً بالفلسفة ، فإنه قد تسرّبت إليه بذلك فلسفات أجنبيّة متعدّدة ، يونانيّة وفارسيّة وهنديّة ومسيحيّة. وذلك لا ينفي أصالته. لأن صوفيّته تمثّلوا هذه الثقافات وحافظوا في نفس الوقت على استقلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين. وهذا يفسّر لنا جهودهم في الملاءمة بين المذاهب الأجنبيّة عنهم والإسلام ، وهي جهود واضحة في مصنّفاتهم. كما يفسّر لنا أيضاً وجود تلك المصطلحات الفلسفية الأجنبيّة في مصنّفاتهم ، والتي غيروا كثيراً في معانيها بما يتلاءم ومذاهبهم الصوفيّة الإسلاميّة.

وقد عرف متفلسفة الصوفيّة الفلسفة اليونانيّة ومذاهبها كمذاهب سُقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيّة ، كما عرفوا الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، ونظريّتها في الفيض أو الصدور (Emanation) ، والفلسفة المعروفة بالهرمسية (Hermeticism) وكتابات التي تُرجمت إلى العربيّة ، ووقفوا على الفلسفات الشرقيّة القديمة فارسيّة وهنديّة ، وعلى فلسفة فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهما ، وتأثّروا بمذاهب غلاة الشيعة من الإسماعيليّة الباطنيّة ، وبرسائل إخوان الصفا. وهذا كله إلى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعيّة من فقه وكلام وحديث وتفسير. فهم إذن ذوو طابع موسوعيّ ، وثقافتهم ذات مكوّنات متعدّدة متباينة أحياناً.



وثمة طابع عام يطبع هذا اللون من التصوّف. وهو أنه تصوّف غامض ، ذو لغة اصطلاحية خاصّة ، ويحتاج فهم مسائله إلى جهد غير عاديّ. ولا يمكن اعتباره فلسفة ؛ حيث أنه قائم على الذوق. كما لا يمكن اعتباره تصوّفًا خالصًا ؛ لأنه يختلف عن التصوّف الخالص في أنه معبر عنه بلغة فلسفة ، وينحو إلى وضع نظريات في الوجود أساساً ، فهو إذن بين بين ، كما ذكرنا.

وقد استهدف متفلسفة الصوفية في الإسلام هجوم الفقهاء دائماً لما أعلنوه من قول بالوحدة الوجودية ، ونظرية القطيعة ، ووحدة الأديان ، وما يترتب على ذلك كله من آراء ونتائج ارتأى الفقهاء أنها مخالفة للعقيدة الإسلامية. وكان أبرز من حمل عليهم ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ.

### موضوعات التصوّف الفلسفي وخصائصه<sup>24</sup>

يلاحظ الباحث في التصوّف الفلسفي أن عناية أصحابه كانت متّجهة أساساً إلى وضع نظريات في الوجود على دعائم من الذوق ، ينطلقون منها إلى تلوين كل مسائل تصوّفهم الأخرى بلونها.

وقد حصر ابن خلدون في مقدّمته أربعة موضوعات رئيسية عُني بها هؤلاء المتفلسفة من المتأخرين - ويذكر من هؤلاء ابن عربي وابن سبعين وابن الفارض وعفيف الدين التلمساني ونجم الدين بن اسرائيل - ، وهي :

( أ ) المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال.

(ب) الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب ، مثل الصفات الربّانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح ، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وترتيب الأكوان في صدورها عن مؤجدها وتكوّنها.

(ج) التصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات أو خوارق العادات.

(د) صدور الألفاظ الموهمة للظاهر والتي تُعرّف بالسطحيّات ، وهي العبارات التي تُتشكل ظواهرها ، والناس بالنسبة لها بين منكر ومستحسن ومتأول.

فأما عن المجاهدات والأذواق الحاصلة عنها كالمقامات والأحوال ؛ فيتفق فيها أولئك الصوفية مع غيرهم ممن تقدّمهم. وهي على حدّ تعبير ابن خلدون : «أمر لا مدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة ، والتحقّق بها عين السعادة».

وأما الكشف وحقائق الوجود المدركة عنه ؛ فيذكر ابن خلدون أنّ أولئك الصوفية من المتفلسفة اصطنعوا فيه الرياضة بإماتة القوى الحسية ، وتغذية الروح العاقل بالذكر ، حتى يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها. فإذا حصل ذلك زعموا أنّ الوجود قد انحصر في مداركهم ، وأنهم كشفوا حقائق الوجود كلها ! ويتحقّق ابن خلدون هنا فيقول : «إن مثل هذا الكشف لا بدّ أن يكون ناشئاً عن الاستقامة ، والاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال». ويذكر أنّ المتأخّرين من المتفلسفة لما عُنوا بهذا النوع من الكشف تكلّموا في حقائق الموجودات العلوية والسُفلية ، إلّا أنهم أغمضوا للغاية. لأن كلامهم أولاً من قبيل الأذواق والمواجيد ، بحيث أن من لم

يشاركهم طريقتهم لا يفهم شيئاً من مرامي كلامهم. وهذه الأذواق بطبيعتها غير خاضعة للدليل والبرهان ، فهي وجدانيات. ولأنهم تعمّدوا الإلغاز باستخدام اصطلاحات فلسفية لا يشاركهم فيها غيرهم. وكلامهم بوجه عام «لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه». ويضرب ابن خلدون أمثلة لمذاهبهم في الوجود ، وصدوره عن مؤجده وترتيبه ، والحقيقة المحمّدية ، والوحدة الوجودية المطلقة ، والاصطلاحات المستخدمة فيها.

ويعارضهم ابن خلدون في قولهم بالوحدة ، مبيناً أنها مترتبة عندهم على تفسير خاطئ للفناء ، فيقول: «وهم في هذا يفرّون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه، وإنما أوجبها عندهم الوهم والخيال... مع أن المحققين من المتصوّفة المتأخّرين يقولون إن المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ، ويسمّى ذلك عندهم مقام الجمع ، ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ، ويعتبرون عن ذلك بمقام الفرق ، وهو مقام العارف. ولا بدّ للمريد عندهم من عقبة الجمع ، وهي عقبة صعبة. لأنه يُخشى من وقوفه عندها فتخسر صنعته».

أمّا ما يذكره متفلسفة الصوفية من التصرف في عالم الأكوان بالكرامات؛ فيميل ابن خلدون إلى إقرارهم عليه. فالكرامات كالإخبار بالمغيبات والتصرف في الكائنات أمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء كأبي إسحاق الإسفراييني إلى إنكارها ، وليس ذلك في رأيه من الحق.

ولكن مع ذلك ، نجد ابن خلدون نفسه يمتدح رجال «الرسالة القُشيرية»



من ذوي الاتجاه السني من هذه الناحية لاقتدائهم بالصحابة ، قائلاً : «وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك (أي من الكرامات) ، وهو معلوم مشهور... وسلف المتصوفة من أهل «الرسالة» (يقصد الرسالة القشيرية) أعلام الملة.. لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ، ولا هذا النوع من الإدراك (الخارق) ، إنما همتهم الاتباع والاقتداء ما استطاعوا. ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به ، بل يفرون منه ، ويرون أنه من العوائق والمحن».

ثم يوجه ابن خلدون بعد ذلك رأيه بالنسبة للعبارات المشكلة التي تصدر عن متفلسفة الصوفية ، فيقول : «وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحيات ، ويؤاخذهم بها أهل الشرع ، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحسن ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه. وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور معذور. فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل (كلامه) على القصد الجميل ؛ فإن العبارة عن المواجيد صعبة ، لفقدان الرضع لها [يقصد أن الصوفي لا يكون في حال وعيه ليضع عبارته في صورة مرتبة] ، كما وقع لأبي يزيد [البسطامي] وأمثاله. ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر ، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأما من تكلم بمثلها ، وهو حاضر في حسه ، ولم يملكه الحال ، فمؤاخذ أيضاً. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج ، لأنه تكلم في حضور ، وهو مالك حاله. والله أعلم».

ويقارن ابن خلدون أيضاً بين أولئك المتأخرين من الصوفية المتفلسفين والإسماعيلية من الشيعة القائلين بالحلول وإلهية الأئمة ؛ ويرى أن وجه الشبه بين الفريقين ظاهر، خصوصاً في مسألة القول بالقطب الذي هو رأس العارفين عندهم ، والأبدال ؛ فهذا في رأيه مشابه لما يقوله الإسماعيلية في الإمام والنقباء . وكذلك لباس خرقه التصوف الذي يجعله أولئك الصوفية أصلاً لطريقهم ، والمرفوع عندهم إلى الإمام علي ؛ فهذا في رأيه أيضاً أثر من آثار التشيع .

ولعله قد تبين لنا الآن من كلام ابن خلدون أن التصوف الفلسفي له خصائص معينة :

فمنها أنه تصوف يعتمد أصحابه كغيرهم من الصوفية إلى اصطناع المجاهدات النفسية ، من أجل الترقى الخلقى ، وهذا هو عين السعادة . وأنه تصوف يجعل الكشف منهجاً للمعرفة بالحقائق ، وأن أصحابه تحققوا بالفناء . كما أنهم أغمضوا في تعبيرهم عن حقائق هذا التصوف ؛ فهم رمزيتون من هذه الناحية . وهذه الخصائص العامة تصدق على تصوفهم ، كما تصدق على أي تصوف آخر .

إلا أن أولئك المتفلسفة زادوا على المتصوفة السنيين بأمور : أولها : أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بسطوها في كتبهم أو أشعارهم . ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذي لا يسأل عنه أصحابه . وثانيها : أنهم أسرفوا في الرمزية إسرافاً إلى حدّ بدا معه كلامهم غير

مفهوم للغير. وثالثها : اعتدادهم الشديد بأنفسهم وعلومهم ، وهو اعتداد إن لم يلازمهم كلهم ، فقد لازم أكثرهم على الأقل.

ومن الملاحظ بعد هذا أن بعض متفلسفي الصوفية قد حاول تأسيس طرق ولكن الطرق التي أسسوها لم يكتب لها الاستمرار في الوجود في العالم الاسلامي ، لما أثير حول عقيدة مؤسسيها من شبهات. وذلك كالطريقة الأكبرية التي أسسها ابن عربي الملقب بالشيخ الأكبر ، والطريقة السبعينية التي أسسها ابن سبعين المُرسي. ولا كذلك الأمر بالنسبة للطرق الأخرى التي كان يغلب على دعاتها الاتجاه العملي التربوي ، كالطريقة الرفاعية ، والطريقة القادرية ، والطريقة الأحمدية (التي أسسها أحمد البدوي) ، والطريقة البرهامية (التي أسسها الشيخ ابراهيم الدسوقي) ، والطريقة الشاذلية ، وما إليها فقد استمرت إلى يومنا الحاضر.

على أنه قد أصاب التصوف في عصوره المتأخرة (منذ القرن الثامن الهجري تقريباً إلى العصر الحاضر) شيء من التدهور ، فاتجه أصحابه إلى الشروح والتلخيصات لكتب المتقدمين ، كما عني أصحابه من الناحية العملية بضروب من الطقوس والشكليات أبعدهم في كثير من الأحيان عن جوهر دعوتهم. وكثر أتباع التصوف في عصوره المتأخرة ولكن لم يظهر من بين هذه الكثرة شخصيات لها ما لشخصيات التصوف الأولى من مكانة روحية مرموقة. ولعل هذا كان راجعاً إلى ما سيطر على العالم الاسلامي في عصوره المتأخرة من ركود



فكريّ إبّان عصر العثمانيين. وعلى كل حال ، فإن انحراف بعض الصوفية في بعض عصور التاريخ ، لا ينهض دليلاً على فساد دعوتهم.

### نشأة الطرق الصوفية

بدأت بوادر الطرق الصوفية في مرحلة النضج ، وهي الفترة ما بين ٢٥٠ - ٥٠٠ هـ ، وإن كان اكتمالها وشيوعها وانتشارها من سمات الفترة التالية. وكانت تتمثل في مجموعات من المريدين تتحلّق حول شيخ مشهور ، أو تفد إليه ، لتتربّى على يديه ، دون التزام بعهد أو ميثاق ، أو ارتباط تنظيمي ، أو استمرارية لهذا المنهج الخاص في التربية عبر الأجيال التالية ، أو محاولة لربط هذه الطريقة أو الأسلوب التربويّ بسند متصل أو «سلسلة» تربطها بشيوخ الطريقة في الماضي ، وتعلو بها إلى بعض أصحاب النبي ﷺ وخاصة الصديق وعليّ - رضي الله عنهما - وهي السمات التي تميّز بها الطرق الصوفية بعد اكتمال نموّها في المرحلة التالية. ويبدو أن انتشار وتعدّد هذه المجموعات الحرّة من السالكين بقيادة شيخ مرشد ، قد أفاد من مؤسّسة صوفية أخرى بدأت من قبل على يد عبدالواحد بن زيد ، وهي الرباط أو «الخانكاه» التي كُثرت في هذه المرحلة أيضاً؛ فقد عاد الغزاليّ إلى موطنه «طُوس» ليُنشئ واحدة منها للسالكين ، وأملى الهرويّ كتابه «منازل السائرين» في واحدة منها.

فالطريقة كانت تعني عندئذ المنهج العلميّ الذي يوجّه السالك أو المريد في مجالات الفكر والشعور والعمل ، بحيث ينتهي به من خلال «المقامات» المتوالية

المتعاقبة ، وما يرتبط بها من تجارب نفسية متجددة تسمى «الأحوال» إلى الاطلاع على الحقائق الإلهية.

ودخلت الطرق الصوفية مرحلة جديدة بعد القادر الجيلاني صاحب أول طريقة منظمة مستمرة حتى اليوم ، وكان عند وفاة الغزالي في الثالثة والثلاثين من عمره. وبرغم كونه حنبلياً - كالمهروي - فقد قاد الحركة الصوفية في بغداد ، وامتدت آثاره إلى إفريقيا وتركيا وشرق آسيا. ويعتبره البعض - مثل مارتن لنجر - أعظم شخصية صوفية بعد الحسن البصري. وتختتم هذه المرحلة في أخريات القرن الثامن بالشيخ النقشبندى المتوفى ٧٩١ هـ ، وبينهما العديد من الشيوخ الذين ما زالت أساليبهم التربوية - التي تمثلت في طرق معينة - منتشرة في كافة أنحاء العالم الإسلامي المعاصر.

ومنذ بداية القرن السابع الهجري ، فإن مراكز معينة - إذا جاز لنا أن نعدّ الرجل ، لا المكان مركزاً - أصبحت هي الفروع الرئيسية للطرق ، وغدت بمثابة مدارس صوفية ومراكز للتربية الروحية ، تلك المراكز التي كانت تنشأ عند ما يتجمع عدد من المريدين حول شيخ يتبع أسلوباً جديداً في التربية الروحية ، فيتطور الأمر إلى طريقة جديدة تتخذ اسم الشيخ علماً لها لتحليداً لذكره وتبني أسلوبه.

ثم بدأ تطوّر جديد يتمثل في تحديد إسناد متصل ، أو سلسلة من الشيوخ ، تبدأ من الشيخ المرشد إلى شيخه المباشر وتدرّج صعوداً لترقى إلى بعض كبار

الشيوخ من أمثال الجنيد وأبي يزيد البسطامي وأويس القرني ومن فوقهم ، إلى أن تبلغ أصحاب النبي ﷺ .

لقد غدت الحياة الصوفية ، بما فيها من ذكرٍ لله تعالى وإخباتٍ له ، مصحوبةً أيضاً بشجرة انتساب وتسلُّل تُظلل كلَّ المتمين إليها ، ومنح الشيوخ المرشدون كلمة الطريق ، أي عهدا وصيغتها ، مع رموزها وتعاليمها ، كما تلقوها عن شيخهم إلى المريدن الجُدد ، ورَعَوْهم على طول الطريق باسم هذا الشيخ . وقد كان هذا في الحقيقة استجابةً للمثال الإسلامي في أن يدعم المرء نفسه بسند يضمن له الثقة والحُجَّة .

وقد كان التمايز حينئذ في داخل الدوائر الصوفية ، بين الصوفية والملامتية محدداً ؛ فالصوفية هم الذين يلتزمون بالطاعة والخضوع للتوجيه والإرشاد ، والملامتية هم الذين يحتفظون بحريتهم في هذا الصدد .

إن تحوُّل الصحبة الصوفية البسيطة إلى تلك العلاقة التنظيمية بين المريد والشيخ ، في إطار مؤسسة تربوية محدَّدة ، قد اقترن ظهوره بانتصار أهل السنة على النُظم الشيعية الحاكمة حينئذ ؛ كاليوميين في بغداد الذين سقطوا عام ٤٤٧هـ على يد الأتراك السلاجقة ، والفاطميين الذين انتهى حكمهم لمصر على يد صلاح الدين الأيوبي في عام ٥٦٧هـ . وقد تأكَّد هذا الانتصار السُّنِّي خلال الفترة التالية التي شهدت الهجمات المغولية ، تلك التي بلغت قمَّتها في إسقاط الخلافة العباسية في بغداد عام ٦٥٦هـ .



وأثناء هذه الفترة الحرجة القلقة اشتدت حركة الهجرة الصوفيّة ، وانتقال المشايخ من مكان إلى آخر، بما تمثله من تأثير روحي ، لتشمل المدائن الإسلاميّة والمناطق الريفيّة والمتطرّفة سواءً بسواء. ومن سمات هذا التحوّل - التي لها مغزى خاص - أن الجماعات الصوفيّة أخذت، في أيام صلاح الدين ، بالتقليد الشيعيّ المتمثّل في نظام البيعة ، فدخل المريد الطريق مع أخذ «العهد» أو عقد يمين الولاء للشيخ.

والطُرُق التي صارت أكثر نشاطاً وأهميّة في حركة التطوّر المؤسّسيّ للتصوّف عندئذ ، وسادت العالم الإسلاميّ فيما بعد ، عشر طُرق ، هي :

١ - السّهرورديّة: المنسوبة إلى ضياء الدين أبي النجيب السهرورديّ (المتوفى سنة ٥٦٣هـ) ، وإن كان ازدهارها وبنائها الحقيقيّ قد تمّ على يد ابن أخيه الشيخ شهاب الدين أبي حفص السهرورديّ (المتوفى سنة ٦٣٢هـ).

٢ - القادرية: المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلانيّ (المتوفى سنة ٥٦١هـ) التي بلغت مدىّ واسعاً من الانتشار بعد القرن الرابع عشر الميلاديّ.

٣ - الرّفاعيّة: المنسوبة إلى مؤسّسها الشيخ أحمد بن الرفاعيّ (المتوفى سنة ٥٧٨هـ) من عرب البطائح بالعراق ، ثم انتشرت في مختلف المناطق.

٤ - اليسويّة: المنسوبة إلى أحمد اليسويّ (المتوفى سنة ٧٦٤هـ)، وتنتشر في أنحاء مختلفة من آسيا.

٥ - الشاذليّة: التي أخذها عن الشيخ أبي مدين شعيب (المتوفى سنة ٥٩٤هـ)

ثم نقلها إلى مصر تلميذه الشيخ أبو الحسن علي الشاذلي (٦٥٦هـ)، ولها انتشار واسع في مناطق مختلفة وخاصة في مصر.

٦ - النقشبندية: وهي طريقة كانت تُدعى أولاً «الخواجگان»، وتدين ببذرتها الأولى إلى يوسف الهمداني (المتوفى سنة ٥٣٥هـ)، وإلى عبد الخالق العجدواني (المتوفى سنة ٥٧٥هـ) - وهو واضع ختم (ذكر) الخواجگان -، ولكنها في النهاية ارتبطت باسم محمد بهاء الدين النقشبندي (المتوفى سنة ٧٩١هـ).

٧ - الكبروية: المنسوبة إلى الشيخ نجم الدين الكبري البغدادي (المتوفى سنة ٦١٨هـ)، ويكثر أتباعه في وسط آسيا وجنوبها، ولعلها انشعبت من الأويسية.

٨ - الجشتية: المنسوبة إلى الشيخ معين الدين حسن الجشتي السنجري (المتوفى سنة ٦٢٧هـ)، وتكاد تنحصر في شبه القارة الهندية.

٩ - المولوية: التي استلهمت فكر الشاعر الفارسي مولانا جلال الدين الرومي (المتوفى سنة ٥٣٥هـ)، وهي تكاد تنحصر في الأناضول وأواسط آسيا.

١٠ - الأحمديّة البدويّة: نسبة إلى أحمد البدوي (المتوفى سنة ٦٧٥هـ) وتركز في مصر خاصة.

وهناك طرق أخرى أيضاً، كالمدارية للشيخ بدیع الدين المدار الكنزوري، والقلندرية للشيخ قطب الدين الجونبوري، والشطارية للشيخ عبد الشطار الخراساني، والعيدروسيّة للشيخ عفيف الدين عبد الله العيدروس الكبير الحضرمي.

ثم انشعبت من تلك الطرق المذكورة طرق أخرى ، كالصابريّة والنظاميّة من الطريقة الجشتيّة ، والمجدديّة والأحسنيّة والعلائيّة من الطريقة النقشبندية ، وغيرها من غير تلك الطرق. وهذه الطرق اللاحقة تزعم أنها فروع لواحدة أو أكثر من تلك الطرق العشر ذات السلاسل الروحيّة ، وتقتدي بسيرة هؤلاء الشيوخ المؤسسين للطرق المذكورة ، وبأصولهم المبدئيّة وأساليبهم التربويّة. وكل من الطرق المذكورة وصل إلى الهند والسند ، ودخل فيه خلق كثير لا يُحصون بحدّ وعدّ<sup>25</sup>.

وهناك جماعات كثيرة أخرى استمرّت كطوائف محدودة أو مجموعات محليّة ولم تتحوّل إلى طرق متميّزة مثل الطرق السابقة.

ولعلّه قد تبين لنا بعد هذا العرض الموجز لمراحل تصوّف الإسلاميّ ، أن الخصائص العامّة الخمس التي ذكرنا من قبل للتصوّف لم تتوفّر له إلّا في مرحلة معيّنة هي مرحلة النضوج ، وهي تبدأ من القرن الثالث الهجريّ وما بعده ، حين استحال التصوّف إلى علم للأخلاق الدينيّة يهدف إلى الترقّي بالنفس الإنسانيّة لتبلغ كما لها وعرفانها ، لتفنى في الحقيقة المطلقة ، على أساس من منهج الذوق لا

<sup>25</sup> انظر : د. حسن الشافعي ، فصول في التصوّف ، ص ١٦١ ، ١٦٢ و ١٧٢ فما بعدها ؛ عبد الحّي الحسني ،

الثقافة الاسلاميّة في الهند ، مجمع اللغة العربيّة ، دمشق ١٩٨٣ م ، ص ١٧٩



العقل ، وأن الصوفية لجأوا في التعبير عن أحوالهم إلى مصطلحات خاصة ، أداروها فيما بينهم ، ولها معانيها التي لا تُفهم إلا بنوع من تحليل وتعمق<sup>26</sup>.

### تعقيب على الاتجاه الصوفي<sup>27</sup>

ولا شك أن الناس قد اختلفوا في الصوفية بين متعصب لهم يُبرز محاسنهم ويتبنى وجهة نظرهم في كل شيء ويحامي عنهم ولو خطأ ، بل هو لا يتصور الحكم عليهم بالخطأ أبداً. ومتعصب عليهم يذمهم جميعاً ، ويذم ما انفردوا به ولو كان حقاً في نفسه ، ويعلن أن التصوف مذهب دخيل على الإسلام ، مأخوذ من المسيحية والبوذية والبرهمية وغيرها !

ولكن الإنصاف يقتضينا أن نقول : إن التصوف له جذور إسلامية أصيلة لا تُجحد ، وفيه عناصر إسلامية أساسية لا تخفى. نرى ذلك في القرآن والسنة وسيرة الرسول الكريم وأصحابه الزاهدين مثل عمر وعليّ وأبي الدرداء وسلمان وأبي ذر وغيرهم. ومن يقرأ القرآن والحديث يجد فيها تحذيراً متكرراً من فتنة الحياة الدنيا ومتاعها وتوجيه الهمم إلى الله وإلى الدار الآخرة ، وتحريك القلوب بالتشويق إلى الجنة وما فيها من رضوان الله تعالى والنظر إلى وجهه الكريم ، والتخويف من النار وما فيها من عذاب مادي ومعنوي. كما يجد الحديث عن حب الله تعالى لعباده وحبهم له سبحانه. كما جاء في القرآن والأحاديث نصوص

<sup>26</sup> مدخل إلى التصوف ، ص ٣-٢٥

<sup>27</sup> د. يوسف القرضاوي ، فتاوى معاصرة ، القاهرة ، ج ١ ص ٧٤٠ - ٧٤٣

غزيرة في الزُّهد والتوكل والتوبة والشكر والصبر واليقين والتقوى والمراقبة وغيرها من مقامات الدين ، ولم يعطها العناية اللائقة بها — من التفسير والتعليل والتقسيم والتفصيل — غير الصوفية. ولهذا كانوا أعلم طوائف الأمة بعيوب النفس ، وأمراض القلوب ومداخل الشيطان ، وأكثرهم عنايةً بأحوال السلوك وتربية السالكين. وكم تاب على أيديهم من عاص ، وكم أسلم من كافر. ولكن التصوّف لم يقف عند الدور الأول الذي كان يراد به الأخلاق الدنيّة ومعاني العبادة الخالصة لله. وكان قوامه الإرادة ، كما قال ابن القيم ، ولكنه انتقل من وصفه علم الأخلاق الإسلامي إلى نظرية في المعرفة ، تسعى إلى الكشف والفيض الإلهي عن طريق تصفية النفس. ثم كان من الانحرافات ما كان. ولهذا فإن من المكابرة إنكار المؤثرات الأجنبية في التصوّف مما خرج به في كثير من الأحيان عن «وسطية» الاسلام واعتداله ، إلى تشدّد كشّد الرّهانية ، أو غلّو كغلّو البوذية. ومن مظاهر الانحراف عند الصوفية هذه الأفكار :

١: اعتبار الذوق أو الوجدان الشخصي أو الإلهام مقياساً في معرفة الحسن والقبح وتمييز الصواب من الخطأ ، حتى غلا بعضهم في ذلك ، فقال : «حدّثني قلبي عن ربّي» ، في مقابلة ما يقوله علماء السنّة : حدّثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ !

٢: تفرقتهم بين الشريعة والحقيقة ، وقولهم : من نظر إلى الخلق بعين الشريعة مَقَّتَهُمْ ، ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عَذَرَهُمْ. فهذا يترتب عليه ألا يحارب

كافر ولا ينكر على منكر.

٣: تحقيرهم لأمر هذه الحياة ، على خلاف نهج القرآن : ﴿ رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَكَةٌ ﴾ . والسنة : «اللهم أصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي» . ونهج الصحابة من مثل قولتهم المأثورة : «اعمل لدينك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً» .

٤: غلبة النزعة الجبرية والسلبية على أكثرهم : مما أثر في تفكير عامة المسلمين وجعلهم يعتقدون أن الإنسان مُسَيَّر لا مُخَيَّر ، وأن لا فائدة من مقاومة الفساد ومحاربة الباطل ، لأن الله أقام العباد فيما أراد ! وشاع بينهم هذا المثل : «دع الملك للمالك ، واترك الخلق للخالق» . وهذا أدى إلى تغليب الروح الانهزامية أو الانسحابية في حياة جمهور المسلمين.

٥: إلغاء شخصية المريد في تربيتهم السلوكية والفكرية ، بحيث يفنى في شيخه ولا يناقش ، فضلاً عن أن يعترض ، أو يقول : «لم» فضلاً عن «لا» . ومن كلماتهم : «المريد بين يدي الشيخ كالميت بين يدي الغاسل» ، و«من قال لشيخه : لم ؟ لا يفلح» .

وقد انتشرت هذه الأفكار في العصور المتأخرة ، وتقبلها الكثيرون على أنها من صميم الإسلام . فلما بزغ فجر النهضة الحديثة في بلاد المسلمين ، ظن كثير من المثقفين أن هذه الأفكار السلبية السائدة هي الاسلام ، فأعرضوا عنه — وربما عادوه — جهلاً منهم بحقيقة القيم الإسلامية الأصيلة.

على أن الحق يقتضينا أن نُضيف هنا أن الصوفية الأولين المعتدلين حذروا



من الشَّطَط والانحراف ، وأوجبوا التقيّد بنصوص الشريعة وقواعدها التي لا تخطئ ولا تحيف .

ينقل ابن القيم عن شيوخ القوم أقوالاً عديدة لهم في ذلك ، منها قول سيّد الطائفة وشيخهم الجنيد بن محمد ( ٢٩٧هـ ) مثل قول الجنيد : «الطُرُق كُلُّهَا مسدودة على الخلق ، إلّا على من اقتفى آثار الرسول ﷺ» . وقال : «من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث ، لا يقتدى به في هذا الأمر ، لأن علمنا مقبّد بالكتاب والسنة» .

وقال أبو حفص : من لم يَزِن أفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة ولم يتَّهم خواطره فلا يُعدّ في ديوان الرجال .

وقال أبو سليمان الدارانيّ : ربّما يقع في قلبي النكته من نُكَّت القوم أيّاماً ، فلا أقبل منه إلّا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة .

وقال أبو يزيد : لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات إلى أن يرتفع في الهواء فلا تغتروا به ، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة .

ولعل أعدل ما قيل عن الصوفيّة ، هو جواب ابن تيمية حين سُئل عنهم ، فكان من قوله :

«تنازع الناس في طريقهم : فطائفة ذمّت الصوفيّة والتصوّف ، وقالوا : إنهم مبتدعون خارجون عن السنة . ونقل عن طائفة من الأئمة في ذلك من الكلام ما هو معروف ، وتبعهم على ذلك طوائف من أهل الفقه والكلام . وطائفة غلت

فيهم ، وادّعوا أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء . وكلا طرفي هذه الأمور ذميم . والصّواب : أنهم مجتهدون في طاعة الله ، كما اجتهد غيرهم من أجل طاعة الله . ففيهم السابق المقرّب بحسب اجتهاده ، وفيهم المتقصد الذي هو من أهل السمين . وفي كلّ من الصّنفين من قد يجتهد فيخطئ ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب . ومن المتسبين إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة ، ولكن عند المحققين من أهل التّصوّف ليسوا منهم ، كالحلاج مثلاً ؛ فإن أكثر مشايخ الطريق أنكروا ، وأخرجوه عن الطريق ، مثل الجنيد سيّد الطائفة وغيره . اهـ . والله أعلم .

### التصوّف اليوم

لا يزال التّصوّف اليوم - من حيث الانتشار الجماهيري بين العامة - أقوى مؤسسة ، فيما نعتقد ، في العالم الإسلاميّ المعاصر . ومن تيسّر له أن يزور مناطق مختلفة من العالم الإسلامي ، ويتابع الشئون الإسلامية ، فلا نظنه ينكر هذا الحكم ، أيّاً كان موقفه الشخصي من التّصوّف ، أو تقويمه للتّصوّف المعاصر . وإذا كانت هذه هي الصورة العامة ، فإن الباحث يمكنه أن يلاحظ - برغم غيبة الإحصاءات والمسح الواقعي - أنه في مناطق معيّنة كأواسط إفريقيا وغربها ، وشبه القارّة الهنديّة ، تُهيمن الروح الصوفيّة على الحياة الإسلامية ، بينما تُنازعها في مناطق أخرى توجّهات ثقافيّة وسياسيّة مختلفة نوعاً ما ، مع استمرار التراث الصوفيّ وتوجيهاته الفردية والجماعية مؤثّرة في سلوك المجتمعات الإسلامية .

أما من الناحية الفكرية ، فإن الفكر الصوفيّ ، كغيره من ألوان الفكر الإسلاميّ ، يبدو خارجاً عن غفوة أو رقدة ، متطلّعاً إلى صحوة أو نهضة لا تحطّنها العيون

الفاحصة. غير أن الغفوة بمعقباتها لم تنته ، والصحوة بعناصرها لم تكتمل بعد.

أ - فما يقوله خصوم الصوفيّة عن ضعف العلم الشرعيّ بين جماهير الصوفية ، وغلوهم في تقدير شيوخهم ، وبخاصّة من رحل منهم إلى جوار الله ، ومسارعتهم إلى الخلاف ، وكراهيتهم الشديدة لمن ينتقدهم أو ينصحهم من خارج الدوائر الصوفيّة ، هو صحيح إلى حدّ كبير ، من الناحية الواقعيّة ، وإن كان يخالف أصول التصرّف وأحوال المشايخ الأولين.

ب - إن في الساحة الفكرية اليوم فريقين يختلفان حول التصرّف : فريق يهاجمه ولا يعترف لأهله بأية فضيلة ، ويحذّر منه المسلمين ، ويراه سبباً أصيلاً في تحلّفهم وضعفهم - كما ذكرنا - . وبعض هؤلاء يتخذون هذا الموقف لأسباب علميّة انتهوا إليها في بحثهم لمبادئ التصرّف وتاريخه.

وبالعوض الآخر من نُقاد التصرّف تدفعهم في الغالب دوافع أخرى غير علميّة ، ربّما كانت أسباباً مذهبيّة تغلبت على روح الإنصاف وحسن التقدير ، وربّما كانت اعتبارات سياسيّة أو عمليّة.

ولكن جهود الفريقين على اختلاف البواعث لا تساعد على النظر الموضوعيّ إلى القضية ، أو اتّخاذ موقف منصف بشأنها.

أمّا الفريق الثاني فينظر إلى التصرّف كتراث علميّ وعمليّ ثمين لأمتنا ، وإلى الصوفيّة كفرية من أعزّ أبنائها وأصدقهم في واقع المسلمين الحاليّ ، فيقدّر الأمور في هذا السياق. وهم بدورهم يفرقون بعد ذلك إلى فئتين : فئة تدافع



عن التصوّف بكل ما فيه ، ولو كانت أموراً مبتدعة لم تُعرف عن الصدر الأوّل ، وعن الصوفية ، ولو خالفوا أصولهم وآدابهم وطريقهم<sup>28</sup>.

وهذا المسلك لا يخدم قضية التصوّف الآن ولا في أيّ وقت الخدمة المناسبة ، وهو يرجع إلى الإعجاب والميل الذي ربّما غطّى على روح الإنصاف والموضوعية.

وأما الفئة الأخرى ، فبرغم تعاطفها مع التصوّف وتقديرها لأهلها ، تتخذ موقفاً نقدياً ، فتعرف وتُنكر ، وتنصح وتُقوم ، وتُسدّد وتُقارب. ولئن اختلفت معايير هؤلاء في ذلك النقد ، فلعلّهم أقرب إلى الإنصاف<sup>29</sup> ، وأنفعهم لحياتنا الدينية ، وأدناهم إلى روح التصوّف نفسه ، والله أعلم.

ولكن التصوّف وإن غلب عليه التقليد ، وساده الجمود أو الخمول ، قد أخذ يتحرّك من الناحية الفكرية ، ويرجع هذا التحرك إلى عوامل ، منها:

١ - إسهام بعض المفكرين الكبار ، كمحمد إقبال ، في إحياء حقائق التصوّف وعرضها في سياق الفكر المعاصر ومشكلاته.

٢ - الدور الذي لعبه كثير من المستشرقين الذين أُعجبوا بالتصوّف الإسلاميّ ونشروا أصوله القديمة وتَرَجَّحوا بعضها إلى لغاتهم مثل نيكلسون ، وماسينيون ، وريتير ، وآسين بلاسيوس ، وكوريان براون ، وآربري ، وغيرهم.

<sup>28</sup> انظر مثلاً: عبد الله الصديق: الرّدّ المحكم؛ وعبد الحليم محمود: مقدمة المنقذ؛ والشعراني: الطبقات

الكبرى؛ وطه سرور: الشعراني؛ ومحمد زكي إبراهيم: أصول الوصول

<sup>29</sup> انظر مثلاً: الشيخ محمد الغزالي: الجانب العاطفي؛ يوسف القرضاوي: الإمام الغزالي؛ التفتازاني: مدخل

إلى التصوّف؛ الجليلند: قضايا التصوّف

وأياً ما كانت دوافع هؤلاء وأهدافهم، فإن لجهودهم كان فضل في تحريك الفكر الصوفي وإثرائه لدينا وفي الغرب. ومنهم من دخل الإسلام بعد دراسة دقيقة له، وكان للتصوّف فضل كبير في ذلك. ومن ثم فقد أسهم هؤلاء في عرض الإسلام والتصوّف عرضاً لا يُتَّهمون فيه بغرض خاص. ومن هؤلاء رينيه جينو أو الشيخ عبد الواحد يحى في النصف الأوّل من هذا القرن، ومنهم في أواسطه مارتين لينجز أو أبوبكر في أوائل النصف الثاني، ثم رجاء جارودي أخيراً.

٣ - وجهود أساتذة عرب كرام، ومسلمين من مختلف الأقطار في نشر التراث الصوفي ودراسته وتوجيه العناية إليه والحثّ على إحيائه ونقده. هذا إلى جانب شيوخ من التصوّف لهم إنتاجهم الفكري والفني بجانب دورهم الروحي التربوي، كان لأعمالهم دور في تجديد الفكر الصوفي ونشره.

ولكن التصوّف كما نعلم جميعاً ليس فكراً فحسب، بل هو سلوك وتربية، ويقين وكشف، ومثالية إيمانية رفيعة، أي أن جوهره يكمن في جانبه الروحي. وهذا هو الجانب الذي ندعو الله تعالى أن يباركه ويوفّق رجال التصوّف والعاملين في حقله إلى سلوك السبيل لنهضة روحية وحُلقية تتطلّبها ظروفنا الراهنة؛ حتى تواصل أمتنا رسالتها الحضارية، وأداء أمانتها نحو نفسها أولاً، ثم العالم من حولها ثانياً. وما علينا إلا أن نواصل السعي ونُخلص القصد ونتواصى بالحق والصبر ونخدم ديننا وأمتنا في هذا الميدان الهامّ، بالتأكيد على الأمور القليلة التالية، فعسى أن تكون طيّبة الأثر بإذن الله :

أ - توجيه العناية إلى نشر الفقه الديني بين عوام الصوفية ، لتصحيح العقيدة وتركية العمل.

ب - صرف الجهود إلى التربية الروحية والأخلاقية ، وليس الاجتماعات والاحتفالات والإجراءات التنظيمية.

ج - البعد عن المظاهر ، وإيثار الزهد والعفاف ، وعدم غشيان أبواب السلاطين إلا ما كان واجباً دينياً أو حقاً وطنياً.

د - مقاومة البدع المخالفة لسنة النبي ﷺ وشريعته دون هوادة ، ولكن بالحكمة والموعظة الحسنة.

هـ - محبة المسلمين جميعاً ، والإشفاق عليهم في كل الأحوال ، والدعاء لهم بظهر الغيب ، ونصرتهم في كل موطن ، وذلك بدافع من محبة الله ورسوله ودينه الحنيف.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ، وهو حسبنا ونعم الوكيل<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> نظراً لندرة المصادر والمراجع العربية الكافية هنا في بريطانيا ، فقد كان جُلُّ اعتمادي في هذه المقدمة ، على المرجعين الآتين - اقتبست من كليهما نقولاً طويلة في هذه المقدمة ، لتكون لدى القارئ خلفية في الموضوع تساعده في استيعاب ومتابعة ما ورد في الكتاب من رؤى ومفاهيم ومصطلحات صوفية - :

- فصول في التصوف ، لأستاذنا د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي ، دار البصائر ، القاهرة ، ٢٠٠٨ م

- مدخل إلى التصوف الإسلامي ، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٦ م .

لقد أجادوا وأفادوا ، والله المستول أن يتولى مثوبتهما ، فهو سبحانه ولي ذلك والقادر عليه .



## ترجمة الشيخ محمد زمان اللواري

مؤلف «الأبيات السنية»

الشيخ محمد زمان بن الشيخ الحاج عبد اللطيف النقشبندى - سلطان الأولياء ؛ وُلد في ٢٢ من رمضان سنة ١١٢٥ هـ ، الموافق ١٧١٣ م . ويتصل نسبه بأمير المؤمنين أبي بكر الصديق - عليه السلام - في الجدّ الثلاثين . هاجر أحد أجداده في العصر العباسي ، إلى السند ، واستقرّ بالقرب من مدينة «تته» التاريخية . ثم وقعت اضطرابات في عهد «آل سومره» و«سمه» في القرن التاسع الهجري ، فاضطرّ إلى الهجرة إلى «كس» ، ومع ذلك استمرّ اتصاله بمنطقة السند ، حتى ألح عليه أتباعه للرجوع إليها ، فعاد إليها مرّة ثانية عام ٩١٠ هـ .

ومن آبائه الجدّ السادس عشر الشيخ محمد بن مالك ؛ كان قد بايع الشيخ محمد اليماني السهروردي في مكّة ، وهكذا دخلت الطريقة السهروردية في هذه الأسرة وتعاقت فيها إلى أن آل الأمر إلى صاحبنا الشيخ محمد زمان الذي بايع الشيخ فيض الله بن الشيخ آدم النقشبندى - والأخير هو مؤسس الطريقة النقشبندية وناشرها في السند ، ومن خلفاء الشيخ محمد معصوم بن الشيخ أحمد السرهندي - وبذا تحوّلت هذه الأسرة إلى الطريقة النقشبندية .

حفظ القرآن الكريم على أبيه الشيخ عبد اللطيف . وبعد إكمال الحفظ ، رحل إلى مدينة «تته» للأخذ عن شيوخها وعلمائها ، وهناك التحق بمدرسة الشيخ محمد صادق النقشبندي العالم الجليل ، وكان مريداً للشيخ عبد اللطيف

بتاي - وهو من الشيوخ المعروفين في السند - . ثم لزم الشيخ محمد أبا المساكين ، وهو شيخ الطريقة النقشبندية ، ومنه أخذ هذه الطريقة ، حيث أجازته ومنحه كلمة الطريق ، بقوله : لما كان الأخ في الله محمد زمان سلك في سلك الإرادة وصحب المسكين صحبة كثيرة ، أجزئته بتعليم الطريقة . وشرط الإجازة الاستقامة على الشريعة والطريقة .

خلف شيخه أبا المساكين في مكانه خلال غيابه لأداء مناسك الحج . وخلال هذه الفترة ، فاضت بركاته على الناس ، ولكن بعض العلماء حسدوه ، واضطروه إلى أن يترك هذا المكان ويعود إلى موطنه «لوارى» ، حيث أقام مع أبيه . ورغم مكانة أبيه بين قومه ، كان الأب يحيل الناس إلى ابنه للإرشاد الروحي ، إلى أن توفي أبوه سنة ١١٤٩ هـ . وبعد عام من وفاة أبيه أسس مدينة جديدة بنفس الاسم على مقربة من المدينة القديمة ، وأقام بها مدة حياته .

عاش متبتلاً إلى الله منقطعاً عن الناس مكباً على العبادة وترويض النفس . وكان كثيراً ما يصلي الفجر بوضوء العشاء ، حيث لم يكن ينام من الليل إلا قليلاً . وكان يقضي معظم وقته في المسجد ، ولا يخرج منه إلا لقضاء حوائجه الضرورية . وكان غاية في الورع والزهد ، مما جعل قلوب الناس تنجذب إليه . وكان يرى المشيخة التي انتهت إليه سجنًا يُقيده ، ويكره الشهرة وتمجيد الناس له . وكان كثيراً ما يقول : «لولا أنني أمرت بهذا العمل ، لما التفت إلى أحد سوى الحق» . ولكن أتى يخفى القمر ! فقد ذاع صيته في الأرجاء ، وقصده الناس

من كل حذب وصوب يسترشدونه ويتناولون من فيوضه وبركاته. فلم يكن مجلسه يخلو من هؤلاء ، وكثيراً ما كان يجتمع في مجلسه أكثر من خمسمائة مريد ، وأحياناً يبلغ عددهم خمسة آلاف ، حيث كانوا يجدون عنده الغذاء الروحي والمادي. ومن بين الذين زاروه الشيخ شاه عبد اللطيف بتاي شيخ شيخه ، وجرت بينهما مساجلات شعرية رائعة ، تُعتبر من روائع الشعر الصوفي.

أخذ عنه الطريقة خلق كثير يصل عددهم - على حدّ قول أحدهم - اثني عشر ألف مريد ، تميّز من بينهم أربعون مريداً لا نظير لهم في زمنهم. ومن هؤلاء الأربعين خلفه أربعة ، وعلى رأسهم الشيخ عبد الرحيم الكرهوري ، وهو الذي شرح قصائد شيخه بالعربية ، وهو هذا الشرح الذي بين أيدينا. وفي نهاية حياته عانى من أمراض شتى ، حيث أصيب بالحمى والسعال وآلام المفاصل وشلل مؤقت. ومع ذلك كان يُرى بشوشاً ، ولم تكن تظهر عليه آثار تلك الأمراض.

وقبل وفاته بأيام ، مرّ على خرابية ، فردّد هذه الأبيات :

ألا إنما الدنيا كم منزل ركب أنزله المعشى والصبح راحل

وفي العام الذي تُوفي فيه ، كان قد جدّد بناء غرفته التي أصبحت فيما بعد مثواه الأخير ، والتي كان يقضي فيها معظم وقته. وكان قد أمر مريديه بآلا يدخلها أحد منهم إلا متوضّئاً ، ولا يتكلّم فيها أحدٌ إلا بذكر الله.

اشتدّ عليه المرض قبل شهرين من وفاته، ورغم ذلك رفض العلاج قائلاً :



«إن ما به هو من المحبوب ولا ينبغي دفعه. لأن الرضا بالقضاء من صفات الصديقين. وهذا الكرب الذي يعاني منه هبة من الحق تعالى إلى أوليائه المقربين، الأمر الذي لا يدركه الناس». وشبه مرضه بمرض النبي أيوب - عليه السلام - . التحق برفيقه الأعلى في صباح يوم السبت ، الرابع من ذي القعدة عام ١١٨٨ هـ . وخلف ولدين وعدداً من البنات. كما خلف قصائد صوفية رائعة عرفت باسم «آيات سندي»، وأقوالاً مأثورة جمعها الشيخ عبد الرحيم الكرهوري في كتاب أسماه «فتح الفضل» ، وهو بالعربية. وعدد أقواله ٤٤٦ قولاً.

ولابنه الشيخ گل محمد كتاب باسم «الورد المحمدي»، شرح فيه مائتين وثلاثة وأربعين قولاً من أقوال أبيه ، ولكن وافته المنية قبل أن يتم شرح جميع أقواله ، فأتى تلميذه (سيد نور علي شاه) شرح بقية أقوال الشيخ محمد زمان في كتاب أسماه بـ «تكملة الورد المحمدي».

## ترجمة الشيخ عبدالرحيم الكرهوري

### مؤلف «نكات الصوفية»

هو عبد الرحيم سعد الله منكوريه (منكريه) ، وُلد في مدينة «راني بور» محافظة «خير بور ميرس» بالسند. وليس لدينا ما يثبت تاريخ ميلاده إلا الرواية المشهورة التي تقول بأنه حين استشهد في عام ١١٩٢ هـ كان عمره أربعين عاماً، وبناء على ذلك تكون ولادته في عام ١١٥٢ هـ.

كانت بداية تعلّمه على يد الشيخ محمد شريف راني بوري ، ثم انتقل إلى مدرسة السادات الأشراف في منطقة «أديرولال» ، ومنها إلى مدرسة الشيخ محمد مبین بن رعد کیریّه ، المعروفة في المنطقة ، والتي تخرّج فيها .

كان الشيخ عبد اللطيف بّتاي يتردّد على الشيخ محمد مبین ، فيغلب الظنّ أن صاحب الترجمة ربّما التقى به وهو طالب في هذه المدرسة .

أصبح الشيخ عبد الرحيم من العلماء المبرّزين في العلوم النقلية والعقلية . وقد تفوّق في علم المنطق والكلام والمناظرة والجدل . وله مناظرة مشهودة جرت في «خدا آباد» عاصمة آل كلهوره - العائلة التي كانت تحكم السند آنذاك - حضرها میان سرفراز كلهوره حاكم السند في ذلك الوقت .

وورد في كتاب «مرغوب الأجاب» لنظر علي البلوشي - والعهد عليه - ، عن أحد مريدي الشيخ محمد زمان ، حيث كان ينوي السفر إليه ، فطلب الشيخ الكرهوري منه أن يسأل شيخه عن الطريق الذي سلكه النبي ﷺ حيث عُرج به إلى السماء ، هل كان خاصّاً به ﷺ ، أم ما زال مفتوحاً أمام الآخرين ؟ ولكن المريد نسي أن يسأل شيخه عن ذلك ، وحين أراد العودة استأذن شيخه ، فقال له شيخه : ماذا طلب منك عبد الرحيم ؟ وقال له : قل لعبد الرحيم : «إن الجسر الذي بناه شيخ بغداد ما زال قائماً يعبره الناس ، وكذلك الطريق الذي سلكه النبي ﷺ في السماء فهو مفتوح أيضاً ، ولكن في السلوك مقامات» . وحين سمع الشيخ عبد الرحيم هذا الجواب ، دخل حبّ الشيخ محمد زمان في قلبه

ورحل إليه ولازمه وانضمّ إلى حلقة مريديه.

وكان تَوَاقاً متطلّعا للجهاد في سبيل الله ، وكانت أمنيته دائماً أن يموت شهيداً. وحيثما يرى الأعمال المنكرة والمبتدعة منتشرة يبذل قُصارى جهده لردعها وقطعها من جذورها.

كان في منطقة «تهار» - وهي منطقة صحراوية مترامية الأطراف بإقليم السند - معبد هندوسيّ اشتهر راهبه كثيراً بشعوذته وكهنته ومعرفته بالنجوم ، وامتد نفوذ الراهب وتأثيره على الجهلة وبُسطاء الناس ، لدرجة أن بعض العائلات والقبائل المسلمة ذات المركز الاجتماعي بدأت أو كادت تنسلخ من الدين وتعتنق الديانة الهندوسية.

وأقلق الشيخ عبد الرحيم هذا الوضع المؤسف ، فبدأ يفكر في سُبل القضاء على هذه الفتنة واستئصال شأفتها. فأرسل رسائل إلى «آل كلهوره»- العائلة الحاكمة آنذاك -، كما راسل قبيلة «تالبور» المرموقة ذات سيطرة ونفوذ هناك، يحث الجميع على القيام بواجبهم و التحرك للوقوف في وجه افتتان المسلمين عن دينهم وعقيدتهم ، ولكن نداءاته لم تحرك ساكناً لدى هؤلاء ، الأمر الذي دفع الشيخ إلى أن يقوم هو بنفسه لمقاومة هذا الشرّ. فأعلن الجهاد وتوجّه مع جماعة من مريديه إلى حيث يقع ذلك المعبد الهندوسيّ. وبعد الوصول إلى هناك أجرى حواراً مع الكاهن لإقامة الحجّة عليه ، وحاول إقناعه بكل وسيلة، وحذّره من مغبة إصراره و تماديه في إضلال المسلمين وسلخهم عن دينهم



وهويتهم ، ولكن الكاهن وقومه لم يفلح معهم أيُّ حوار أو تفاوض !  
وبينما كان يجري الحوار بين الطرفين ، إذا بالراهب تصله رسالة سرّية من  
عمدة قبيلة «تالبور» تفيد بأنها ستلتزم بالحياد إذا جرى قتال بينهما ! وهكذا  
حصلت قناعة لدى الهندوس بأن الشيخ لا يدعمه أحد في المعركة ، ومن ثم  
فهيزيمته مؤكّدة ! وهذا ما دفعهم للنزول في المواجهة مع الشيخ. فجرى القتال  
بين الفريقين ، وقُتل الكاهن في المعركة وانهزم أتباعه. والشيخ لم يباشر القتال  
فعلاً وإنما وقف في ناحية يدعو الله ويذكره. وبعد أن انتهى القتال ، قام اثنان  
من أتباع الكاهن بهجوم مباغت على الشيخ بحِراب أدّى إلى استشهاده. وهكذا  
نال الشيخ أمنيته الغالية ، ولقي ربّه سعيداً شهيداً إن شاء الله.  
وحمل جثمانه إلى مدينته «كرهور» ووُوري في مثواه الأخير. وكانت هذه  
الوُقعة سنة ١١٩٢ هـ / ١٧٧٨ م، وللشيخ من العمر أربعون سنة ، كما ذكرنا.

### عصره وإسهاماته في مجال التأليف

شهد إقليم السّند في القرن الثاني عشر الهجريّ الموافق للقرن الثامن عشر  
الميلاديّ اضطرابات وصراعات عنيفة وعمليّات غزو وإغارة ونهب وتدمير  
للبلاد والعباد على أيدي الغُزاة الطامعين في خيراته ، هذا من ناحية. ومن ناحية  
أخرى ، فقد شهد في نفس الوقت نهضة علميّة ثقافيّة وحركة تأليف عظيمة  
تبقى آثارها على مرّ الدهور. وقد حكم السند في هذه الفترة «آل كلهوره» ، وهم  
من السُكّان الأصليين للسّند. ويُعتبر عصرهم عصر ازدهار علميّ وثقافيّ

للسند ؛ حيث عاش فيه عدد من النوابع كادوا لا يُحْصَوْنَ عدداً ؛ أمثال المشايخ محمد هاشم التتوي ، ومحمد معين التتوي ، ومحمد حیات السّندي ، وعبد الواحد السيّوستاني ، وأبي الحسن الداهري ، وفقير الله العلوي ، والمؤرخين والكتاب مثل محسن التتوي ، وعلي شير قانع .. ورجال الإرشاد الروحي والتزكية والسلوك ، مثل الشيخ محمد زمان ، والشيخ شاه عبداللطيف بَناي - صاحب ديوان الشعر الصوفي الرائع بالسندية المعروف بـ «رسالة شاه»<sup>31</sup> ، الذي سارت به الركبان وظل ولا يزال هَجْرِيّ أهل السّند وحداؤهم - ، وغيرهم كثيرين ممن خدموا علوم الدين والشعر والأدب والتاريخ بمؤلفاتهم الزاخرة ، ولم يتركوا مجالاً إلا وقد أسهموا فيه بالقدح المعلن . فأجادوا وأفادوا ، والحمد لله .

ويبدو أن الشيخ عبد الرحيم الكرهوري - صاحب الترجمة - خاتمة هذه السلسلة الذهبية للنوابع الأعلام ممن عاشوا في عصر آل كلهورة . وقد خلف الشيخ ثروة تأليفية قيّمة تنم عن علم غزير لصاحبها واطّلاع واسع على ما ورّثه سلفنا الصالح من تراث مُستَقَى من هدي كتاب الله ومشكاة النبوة . وقد ساعده على ذلك إتقانه للغات السائدة في عصره ؛ العربية والفارسية والسندية .

<sup>31</sup> لقد قام عالم السّند الفذّ البخّانة المدقّق الدكتور نبي بخش خان البلوشي - حفظه الله - بتحقيق «رسالة شاه» وشرحها شرحاً وتحقيقاً علمياً موسعاً وإعداد نصّ دقيق لها بالمقارنة بين ما يقارب خمسين نسخة خطيّة إضافة إلى عشرين مطبوعة ، فجاءت طبعته في عشرة أجزاء - تسع مجلّدات ضخمة - وتعتبر «الرسالة» في هذه الطبعة القشبية أوثق إسناداً وأدقّ نصّاً وأسلم من الدخيل . وهو جهد مشكور يُذكر - بإذن الله - على مدى الدهور .

ومن أبرز مؤلفاته «فتح الفضل» وهو - كما ذكرنا في ترجمة شيخه - عبارة عن ترجمة وشرح ٤٤٦ قولاً من الأقوال والحكم الماثورة عن شيخه محمد زمان - رحمه الله - ، وهو بالعربية.

وأبرز كتاب آخر هو «نكات الصوفية شرح الأبيات السندية» - وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا - شرح فيه ٨٤ بيتاً لشيخه في الأدب الصوفي. هذا ، ولصاحبنا الكرهوري - رحمه الله - مؤلفات بالسندية أيضاً ، في موضوعات دينية وفقهية ، من التفسير لسُور قرآنية والفقه والفرائض والأخلاق والوعظ .. وبعضها مطبوع متداول في مجموعة حقّقها الدكتور عمر بن محمد داود بوت - رحمه الله - وقَدّم لها بترجمة ضافية للمؤلف. كما يرجع إليه الفضل في إخراج «نكات الصوفية شرح الأبيات السندية» هو الآخر إلى النور ، حيث قام بترجمة ملخّصة للكتاب إلى السندية ، ونشره في أوّل طبعة سنة ١٩٣٦ م.

والمطالع لكتّابي الشيخ الكرهوري «فتح الفضل» و«نكات الصوفية» يدرك مدى تمكّنه في العلوم الشرعية عامّة والتصوّف بخاصّة ، وإطلاعه على ما كتبه الصوفية الأقدمون والسابقون عليه ، مثل الغزالي وابن عربيّ والروميّ وسعدي وحافظ - شاعر الفارسية المعروف - وأحمد السرهنديّ المعروف بمجدّد الألف الثاني وغيرهم. وقد شرح أقوال شيخه وأبياته على ضوء أفكارهم ومرئياتهم.

ومن مراجعه في هذا الشرح الكتب الآتية ، حيث يشير إليها كثيراً ،



مستشهداً ومقتبساً :

\* إحياء علوم الدين للغزالي \* الفتوحات المكية ، وفصوص الحكم ، والإسراء ، ثلاثتها لابن عربي \* اللوائح ، وشرح الإسراء ( لابن عربي ) للجامي \* المكتوبات ، ورسالة « المبدأ والمعاد » لأحمد السرهندي \* شرح عين العلم للملا علي القاري \* أصول الطريقة ، وشرح قصيدة البردة للناكوري .

ويتضح من دراسة الكتاب أن الكرهوري وشيخه - رحمهما الله - ممن أعجبوا باتجاه ابن عربي في التصوف الفلسفي ، فتبنّوه ودافعوا عنه . ومن المعلوم أن التصوف الفلسفي كان سبباً لإثارة فقهاء المسلمين ضدّ مؤسسيه - ابن عربي ومن نحا نحوه - واشتداد الحملة عليهم ، لما ذهبوا اليه من القول بالوحدة الوجودية ، ونظرية القطبية ، ووحدة الأديان ، - كما سبق الكلام عن ذلك بشيء من التفصيل في المقدمة ، وسيأتي الحديث عن بعضها في بعض التعليقات وهوامش الكتاب - وما يترتب على ذلك كله من آراء ونتائج رأى الفقهاء أنها تتعارض مع العقيدة الإسلامية .

فهذا الاتجاه من التصوف ظلّ - وسيظلّ - موضع نقاش ونقد حادّ ، قديماً وحديثاً بين العلماء ممن أتوا بعد ابن عربي . ولبعض العلماء القدامى والمحدثين دراسات قيّمة مستفيضة في هذا المجال . والحقيقة أن كل إنسان يؤخذ من كلامه ويترك ، والحكم هو النصّ المعصوم من كتاب الله ومن سنة رسوله ﷺ .

## عملي في الكتاب

قام صديقنا الكبير الدكتور عبد الغفار سومرو - وهو من أكبر المهتمين بالتراث الصوفي لعلماء السند والمتحمسين لإخراجه إلى النور - قام بنقل هذا الكتاب إلى السندية ، ورجاني أن أراجع هذه الترجمة ؛ فبذلت مجهوداً كبيراً في مراجعتها مراجعة دقيقة شاملة ، كادت أن تكون شبه ترجمة . ثم أشار ، بل ألح عليّ بأن أقوم بتحقيق أصل الكتاب في صيغته العربية - لأنني ، على حدّ ظنّه : 'تمرّست الآن بأساليب ومصطلحات القوم' - وسيقوم هو بالتوسط لدى بعض المؤسسات الرسمية لنشره . فاستخرت الله وشمرت عن ساعد الجدّ وبدأت العمل ، برغم الشواغل والمسئوليات المرتبطة بعملِي الرسميّ بصفتي أستاذاً ووكيلاً لكلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية العالمية - إسلام آباد . وفي أثناء مواصلي لعمل التحقيق ولو ببطء ، إذا بي تمّ اختياري في ابتعاث «باحثاً زائراً في مرحلة ما بعد الدكتوراه (Post-Doctoral Fellow) بجامعة جلاسكو - بريطانيا؛ وشاء الله أن أضع اللّمسّات الأخيرة لعملِي وأكتب مقدّمة للكتاب هنا في بلاد الغرب بعيداً عن مكتبي وأهلي ومعارفي ومكتبات بلدي - باكستان - الغنيّة بإذن الله ، بمصادر التراث الإسلاميّ ، بالمقارنة إلى المدينة التي أقيم بها هنا ، مما أثار سلباً - نوعاً ما - في بعض جوانب التحقيق .

وعلى كلّ ، فإن التركيز في العمل كان أساساً على تقديم النصّ على وجهه . وهذا الجانب ، والحمد لله ، قد أُعطي حقّه بكلّ عناية واهتمام . فقد قمْتُ

بالمقارنة بين أربع نُسخ مخطوطة ، واعتبرتها كلها أصلاً في إعداد نسخة تكون - بإذن الله - أقرب إلى أصل المؤلف وإلى الصواب كذلك ؛ فاستكملت جوانب النقص واستدركت الأخطاء من النسخ بعضها البعض . ولم أشأ أن أثقل هوامش الكتاب بالإشارة إلى اختلاف النسخ في أكثر الأحوال . ونقلت في الهوامش تعليقات كانت بنسخة تمت كتابتها في سنة ١٢٤٠ هـ ، ويقال عنها إنها كانت من مقتنيات الشيخ خواجه محمد سعيد - وهو من سلالة الشيخ محمد زمان والرابع ممن خلفوه في مسنده - فهو الذي قام بكتابة هذه التعليقات والهوامش . وهي في غاية الأهمية والفائدة في فهم بعض مستغلات الكتاب . وبعض هذه التعليقات في كلمة أو كلمتين أوردته في متن الكتاب بين حاصرتين [ ] . وبعض التعليقات في الهوامش أو المتن من وضعي أيضاً . كما أنني قمت بتصحيح بعض الأخطاء اللغوية البينة دون أن أشير إليها .

ولم أتمكن من تخريج كل أحاديث الكتاب ، لشح المراجع هنا أولاً . ثم إنني لم ألق تشجيعاً من صديقنا الدكتور عبدالغفار لعمل التخريج . كما أن الاستعجال من قبله أيضاً - لأن الوضع المؤاتي في مؤسسة النشر عرضة للتغير بين عشية وضحاها ، شأن المؤسسات الرسمية في عالمنا الإسلامي ، مما قد يعيق نشر الكتاب - كان سبباً في عدم إنجاز ذلك ، وكذلك في عدم إعداد فهرس فنيّة للآيات والأحاديث والأعلام الواردة في الكتاب ، وما إلى ذلك . ولكن ربّما من نافلة القول ، إن غالب ما يرويه المتصوّفة والزهاد لا يصمد أمام



نقد علماء الحديث. وهو واقع مؤسف ، ومُحرج للمهتمين بالأمرين معاً !  
وبعدُ ، فالكتاب من التّراث العظيم الذي خلفه لنا علماءنا أهل السّند ،  
ونحن سواء اتّفقنا معهم فيما تبنّوه من آراء ووجهات نظر ، أو اختلفنا في  
بعضها ؛ فهم معذورون مأجورون ، إن شاء الله ، ونحن مدينون لهم بالولاء  
والشكر والدّعاء ، على ما بذلوا من جهود مذكورة مشكورة في خدمة علوم  
الشرع ، ونشر دين الله ودعوة الإسلام وتعاليمه الروحية في ربوع هذه البلاد،  
وتوثيق وتقوية صلة العباد برّبهم. فرحمهم الله جميعاً وتقبّل عنهم أحسن ما  
عملوا ، وتجاوز عن زلّاتهم في أصحاب الجنّة ، وجزاهم أفضل ما يجازي  
به عباده الصالحين ، وعدّ الصّدق الذي كانوا يوعدون. ﴿ رَبَّنَا أَغْفِرْ لَنَا  
وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ  
رَّحِيمٌ ﴾ وصلى الله وسلّم وبارك على خيرته من خلقه ، نبينا وإمامنا  
محمّد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.  
والحمد لله ربّ العالمين .

الفقير إلى مولاه جلّ وعلا

عبدالحى أبرو

ahabro1@hotmail.co

جامعة جلاسكو - إسكتلندا ، المملكة المتّحدة

شهر الله المحرم ١٤٣٠ هـ / يناير ٢٠٠٩ م

# نُكات الصوفيّة

## شرح الأبيات السُّنْدِيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، محمد  
وآله وأصحابه أجمعين !

بدانکه این چند کلمه ابیات اند بزبان سنڌي در نکات صوفیه اخراج کرده  
شد. تا وقت دیدن و شنیدن طالبی را شوق و عارفی را شاهد باشد.

### الأول

[۱]

جڳ تنين جي جاء ، جنين ڇڏيو جڳ کي  
سڀيئي تو سهدا ، جي تو سهد نه تن سين  
يعني من کان الله کان الله له ، ومن له المولى فله الكل .

### الثاني

[۲]

جاهل ذوق سکن جو ، عارف سور سها  
سورن سنڌي ساء ، راحت رسي روح کي  
يعني لذت بدن در الم روح است وبالعکس ، پس هرکه گرفتار بدن است  
روح وي از بدن منفصل نشده است ولذت روحیه نشناسد ، پس همیشه لذت  
بدنيه مي طلبد. بخلاف عارف که لذت او در آلام بدن است ، چه روح منفصل  
است از بدن او ، لموته قبل الموت .

### الثالث



[۳]

سَجُّ دَنُو جن ، تن دَسُّ غیرُ گناه

جنین لَدی راه ، وِهَن تَنین وِه تَو

واین ترجمه قول شیخ سعدی است :

عاشق که بر مشاهده دوست دست یافت در هر چه بعد ازان نکرد ازدهای اوست

و فی المثنوی : هر که اواز عشق یابد زندگی شرک باشد نزد او جز بندگی

ودرین مقام هر چه عارف کند فاعلش حق را داند. فهو عبد أبداً لا عابد،

﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: ۹۹] : أي كن عابداً إلى وصول

اليقين<sup>32</sup>. فإنك بعده عبد لا تتحرك ولا تسكن إلا بإذن الله.

## الرابع

[۴]

جي محبت منجهه مُئا ، سي مُور نه مرن ڪڏهن

مَن قَتَلْتُهُ فَأَنَا دِيْتُهُ ، وَدِّي مُلْهُ وِئَا

<sup>32</sup> جاء في تفسير ابن كثير (۲/ ۵۱۴) : « قال البخاري : قال : سالم ( بن عبد الله بن عمر ) : اليقين : الموت ؛

وهكذا قال مجاهد والحسن وقتادة وغيره . والدليل على ذلك قوله تعالى إخباراً عن أهل النار أنهم قالوا : ﴿لَوْ أَنَّكَ

مِنَ الْمُصَلِّينَ لَوَدَّكَ نُفُوعُ الْمُسْكِينِ وَكُنَّا نَحْمِلُكَ مَعَ الْفَاقِينَ وَكَأَنَّكَ كَذِبٌ يَوْمَ الَّذِينَ حُتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ ﴾ [المدثر : ۴۳ - ۴۷] .

وفي الصحيح في قصة موت عثمان بن مظعون أن رسول الله ﷺ دخل عليه فقال : «أما هو فقد جاءه اليقين ،

وإني لأرجو له الخير » ... ويُستدل بها على نخطئة من ذهب من الملاحدة إلى أن المراد باليقين المعرفة ، فمتى وصل

أحدهم إلى المعرفة سقط عنه التكليف عندهم ؛ وهذا كفر وضلال وجهل ، فإن الأنبياء عليهم السلام كانوا هم

وأصحابهم أعلم الناس بالله وأعرفهم بحقوقه وصفاته ، وما يستحق من التعظيم ، وكانوا مع هذا أعبد وأكثر

الناس عبادةً ومواظبةً على فعل الخيرات إلى حين الوفاة . وإنما المراد باليقين هنا الموت ، كما قدمناه .

﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ أَلْسَلُوا﴾ ، وحي موت وهاء

موتان اگي ماء ، آگانهون اسلام تئو

بدانکه صراط مستقیم و دین قیم عبارت از اسلام است که ملت ابراهیم و یعقوب و اسحق و محمد رسول الله ﷺ و سائر پیغمبران است - علیهم الصلاة والسلام - . قال الله تعالى : ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ۱۳۲]. و اسلام انقیاد و خضوع است. و لاشک آنه بدون الرضا بالقضاء ، الذي هو تلذذ بالبلاء محال. والرضا بدون الفناء لا يتحقق إلا صورة.

### الخامس

[۵]

لېگو واء وصال ، جنین ساعت هیکڑی

تن سا لڏي لال ، جنهن لئ جگ خلقئو

این بیت از دیوان حافظ است. یعنی ویرا معرفت الله تعالى که جنت است حاصل شده. قال الله تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاریات: ۵۶] أي ليعرفون.

و وصال نزد صوفیه عبارت از زوال حجاب است. و علامت آن بی خودی و غیبت است از عالم ظاهر یعنی عقل جزوی که فارق میان جلال و جمال بر میخیزد، و آنرا تجلی ذاتی و استهلاک در ذات گویند ، و این کمال نوع انسان است. چه کمال هر چیز آنست که باطلاق که مبدأ اوست برسد. و چون انسان بدین سرحد رسد ، اسم ولایت و فنا و عرفان و کمال و نحوه ویرا مسلم

بود. لازم نیست که همیشه بی خود بود که مقدمه وصال حالتی است مشابه بموت، إلا آنکه در موت حضور است و درین نیست. مگر حضور آنرا صوفیه [ال] موت قبل الموت گویند، و فنا هم گویند، و درین زمان از تعلقات دنیویہ آزاد میگردد، لاجرم بحق واصل میگردد، چه قطع و وصل متقارن و متلازم اند، و فضائل این حالت بسیار از آنند که بیان کرده شود.

و مجمل [آیت] کریمه ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [یونس: ۶۲]  
و ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ۸۲]  
و آیات که در فضل تقوی وارد اند همه ایشان را شامل است، چه تقوی صادقہ ایشان راست. والعاقل تكفيه الإشارة.

### السادس

[۶]

عارف ۽ عشاق ، پس گھرن پیرین جو  
جنت جا مشتاق ، اجان اوراھان ثنا

واعلم أن من يعبد الله ويدعوه فإلّة الغائيّة له : إمّا النفع الدنيويّ وهو هالك ، حبط صنعه وبطل عمله ، كما في القرآن ، وهو حال الكفّار والمنافقين. أو الجنة والنّجاة وهو أجير يؤجر بأجر غير ممنون ، وهو حال الزّهاد والعُباد المؤمنين. أو رؤية الله تعالى ومشاهدته ، وهو العبوديّة. أو نفس العبادة من حيث وجودها الخارجيّ التّد بتلك الهيئة المخصوصة ، وهو الإنسانيّة الكاملة ، ويسمّى تألّها.



لأن الفعل حيثُ صادر لذاته لا لغرض ولا عوض زائد على ذاته. كفعل الإله يصدر عنه لكونه خيراً لا لأمر زائد. وقد تقرّر في فنّ الأخلاق أنه الغاية القصوى في كمالات الإنسان. وهذان القصدان<sup>33</sup> للعشاق والعارفين ، الذين عرفوا أن الله غاية الغايات، إذ لا صمد سواه، فلا مقصود ولا مطلوب إلا إيّاه. وقد علمت بهذا، أن من كفر القائل : «لا أعبد لغرض» ، فإن التبرّي عن الحظوظ دعوى الألوهية؛ لم يفهم مراده. لأن مراده الغرض المعروف بين العوام وهو ما يكون محسوساً. وقد يكون العابد بحيث لا قصد له ولا نيّة ، لكونه بالله في كلّ حال ، وهو الحرّيّة<sup>34</sup> المعبر عنها بالفناء في التوحيد :

أتمنّى على الزمان محالاً أن ترى مُقلّتي طَلعة حُرّ

وأما العبادة لرضاء المعبود بنفسها بأن يُتعب نفسه لإرضاء المعبود لا لغرض سواه كالتلذذ بتصور رضاه ونحو ذلك ، فقد قال الغزالي : إنه محال ، بل قال: التلذذ برضا المعبود نفسه محلّ تردّد في أنه حال أو مقام؟ فإن صفات

<sup>33</sup> أي رؤية الله تعالى أو نفس العبادة

<sup>34</sup> تكلم السراج في «اللمع» عن هذه النقطة قائلاً : «(باب من غلط في الأصول ، وأذاه ذلك إلى الضلالة) ونبتدئ بذكر القوم الذين غلطوا في الحرّيّة والعبوديّة.. فظنّت الفرقة الضالّة أن اسم الحرّيّة أتم من اسم العبوديّة للمتعارف بين الخلق أن الأحرار أعلى مرتبة وأسنى درجة في أحوال الدنيا من العبيد ، فقااست على ذلك فضلت وتوهمت أن العبد ما دام بينه وبين الله تعالى تعبّد فهو مسمّى باسم العبوديّة ، فإذا وصل إلى الله صار حُرّاً ، وإذا صار حُرّاً سقطت عنه العبوديّة ! وإنما ضلّت هذه الفرقة لقلّة فهمها وعلمها وتضييعها أصول الدين. خفي على هذه الفرقة الضالّة أن العبد لا يكون في الحقيقة عبداً ، حتى يكون قلبه حُرّاً من جميع ما سوى الله عزّ وجلّ ، فعند ذلك يكون في الحقيقة عبد الله. وما سمّى الله تعالى المؤمنين باسم أحسن من اسم العبد .. » (ص ٥٣١)

المعتدل بین الروح والجسم مقامات ، والمغلوب<sup>35</sup> احوال. ونصّ شارح الإسراء على أنه حال لا مقام عند الأكثر من أهل الطريقة.

وفي «عين العلم» : أن التسوية بین الالم واللذة التي يكون للمغلوب الغالب على حظوظ نفسه الحاضر في الشهود الإلهي الذي يطعم ويُسقى من ثمار المعرفة ليس فيها إلا التلذذ ولو بالبلاء ، وهو حسن ، ولكن الأعلى التمييز بينهما واختيار الالم لموافقته تعالى. انتهى حاصله. وهو أيضاً موافق له. ثم اعلم أن العارف طالب لله روحاً والجنة بدنأً، وغيره يطلب الجنة روحاً، وهو الفرق ، لا أنه لا يطلبها أصلاً.

## السابع

[۷]

قالْبُ جانْ كَشِيفُ ، تانِ جانِ جانيْ نه مِژي  
لوچي تِي لطِيفُ ، لهوارو لاهوت دِي

لاهوت ذات را گویند که آنجا عبارت (هو) و(أنت) جاری نگردد. واین مقام کسی را تمام شود که پنج لطائف نفس و چهار عناصر که قالب مرکب ازان چهار است صفا یابند. وهو حال الأنبياء وبعض الأولياء، فإن قليلاً منهم من اطمئن نفسه. وأكثر الأولياء أنفسهم لَوامة في كل حال وفعل. ومن صلح قلبه فهو أقلّ القليل.

ونفس طبيعت را گویند که از تعلق روح کلی وجسد عنصری بعد از چهار ماه از قرار نطفه برحم حادث میگردد. ونفس همیشه طالب ربوبیت است ؛ ازان جهت که در عالم

<sup>35</sup> المعتدل كالأنبياء والأكمل. والمغلوب أي من غلب روحه على الجسدية كأصحاب التلويّيات

اجسام فاعل است ، و چون درین دعوی باشد و بمقام عبودیت نبود جوارح و روح کلی در نوحه شوند و نفی وی کنند، زیرا آن که مولود ایشان است ، و نفس اماره و لوّامه و مطمئنّه و ناطقه همه اسماء وی اند ، و نفس انسانی هم گویند ، و نفس حیوانی که بخاری است صاعد از مضغه دل صنوبری مرکب این نفس ناطقه است. یعنی اول بوی متعلق می گردد و بواسطه وی در سائر بدن تصرف می کند ، و حس و حرکت در وی می فرستد و بواسطه جریان وی در بدن ، بدن را متحرک و حسّاس گفته می شود. و این نفس ناطقه نه داخل جسد است و نه خارج ، و نه متصل و نه عین و نه غیر ، و نه ساکن و نه متحرک ، و نه قریب و نه بعید ، کالصانع مع العالم. و الموت عبارة عن انقطاع تصرّف الناطقة في البدن لزوال البخار الذي هو وسيلة وواسطة في وصول تصرّفه إلى البدن.

و دیگر لطائف نیز بعد تسویه الجسد مخلوق می شوند. و اختلاف است که آنها مغائر نفس اند یا درجات نفس اند؟ مولوی عبدالحکیم در حواشی بیضاوی باوّل رفته است. و صاحب عوارف بثنائی رفته است. و المحققون علی الأوّل. و آنچه صوفیه گویند که واصل کسی است که جزو او بکل متصل گردد ، و چون قطره در بحر فنا شود ؛ اشاره بروح انسان و روح کلی است. و روح محمدی و عقل کل و قلم اعلی و جبرئیل هم روح کلی را گویند. ازین جا فهم کنی سرّ انشقاق قمر باشاره و انفکاک بحر و سرد شدن آتش.

والحاصل أن أرواح الخلق جزئية وأرواح الأنبياء كلية. فبعض الملائكة روح الحياة كإسرافيل، وبعضهم روح الأرزاق كميكائيل، وبعضهم روح العلم كجبرئيل ، وبعضهم روح الموت كعزرائيل - عليهم السلام - . و علی هذا ملّك المطر والشجر والمدر والرياح والنار والماء: ﴿وَمَا يَنْفَعُ جُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [الذّٰر: ٣١] فافهم ؛ فإن



الصور والمعاني متّحدة بالذات ، والتغایر بالاعتبار. وهذا أصل كلّ علم وكلّ فقه.  
 وروح الأرواح کلها روح محمد - ﷺ - . وروح الروح المحمّديّ الروح  
 الأحمدیّ الذي هو الذات للأحد تعالى. ولذا رُوي عنه ﷺ: أنا أحمد بلا ميم<sup>36</sup>.  
 وكل من وقف على مرتبة جسميّة كالمنجم والطبيب ، أو روحية  
 كالروحانيّة<sup>37</sup> ، فهو محجوب. الأوّل بحجاب الظلم ، والثاني بحجاب النور.  
 ولو أجزت الحجب ، فوصول الذات البحت ، الذي ليس فيه حكم ولا عبارة  
 ولا إشارة ولا نور ولا ظلمة ولا وجود ولا عدم ، مخصوص بمحمد - ﷺ -  
 أصالة وأتباعه تبعاً. وإلى ذلك يشير البيت الآتي :

### الثامن

[۸]

چَدَ جاگوَتا جوگین ، دُونهین کیمَ دُکاءِ  
 ﴿وَأَذْکُرْ رَبَّکَ فِي نَفْسِکَ﴾ ، اندر آگِ جَلاءِ  
 جَن سِجڑ جی ساجاء ، تَن کینا مِٹو کینکین

یعنی فقر کار دل است نہ رسم است. پس فقیر آنکہ در سینہ آتش دارد. در دیوان  
 سعدی است : ترک ہوی است کشتی دریای معرفت عارف بذات شو نہ بدلق قلندری

### التاسع

[۹]

<sup>36</sup> بحث عن الحديث في كتب السنة المتداولة فلم أعثر عليه!

<sup>37</sup> روحية أي نورية. كالروحانية أي الملائكة

پرت چڏ پرڏيهه جي، ساڻيهه ڪر سنڀال  
لکن سنڌي لال، مڃڻ مفت وڃائين

يعنى عالم اجسام سجن تو است، ووطن تو عالم روحانى است، كه لا مكان  
وملكوت وغيب وباطن وعالم الآخرة نام وى است. پس هر كه حب وطن دارد  
وسوى وى رود مؤمن است. وحب الوطن من الإيمان همین است. و الا محبوس  
ماند و گوهر روح را كه قيمتى ندارد در مبرز مدفون سازد، و اين دوزخ ويست:  
«وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سِرِّ اللَّيْلِ» [الأعراف: ٤٠] فهم من فهم. وعالم  
روحانى اگر چه فوق العرش است، اما قرب وى بأسفل الأرضين چون قرب وى  
بعرش است. مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَذِرْ.

### العاشر

[١٠]

جانسين پسين پاڻ، تانسين مهت مڙهي  
جو لئو ايءُ گمان، ته مڙهيائي مهت ٿي

يعني تا خود را بيني مشرڪى، اگر چه در مسجد نماز خواني، چه دو موجود  
اثبات كردى. وجودك ذنب لا يُعَادِلُهُ ذَنْبٌ. صاحب تفسير حسيني فرمايد:  
خودى كفر است نفى خویش كن زود كه جز حق در حقيقت نيست موجود  
وچون موحد شوى وما سوى الذات المطلق فنا بينى، يعني خود را وجودى نه  
بينى مسلمان باشى، هر جا كه باشى. آذر و ابراهيم عليه السلام هر دو در بتخانه  
رفتند، اما ميدانى كه چه فرق است. والحاصل أن وصف المكين لا يُزيله المكان.

### الحادي عشر

[۱۱]

آءُ اَنْ دَينِهان ، سَكانِ سَپيرين کي  
جَن اودا ثيا اَنْ کي ، آدَمُ ۽ حَوا  
مُحِب مَرَندم ماء، شال موئي ماڳيتي ثيان

معنی ظاهري اين بيت ظاهر است. و نَزَد اهل حقیقت جنت معرفت است. و درخت طبیعت، چون آدم یعنی روح بطبیعت ملوث شد از باغ عرفان محجوب شد، حالا میخواهد که باز از طبیعت رسته شود و باغ معرفت برسد و آب حیات و شراب طهور هم نام معرفت است.

### الثاني عشر

[۱۲]

آدري عقل چڏڻو ، نئي شرم ناه  
«الايمانُ عريان» ولباسه الثقوى، ننگ ناموس کان»

«الربا حرام» ، ویتري سپ وچاء

«كُلُّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٍ» ، بدعت بدن پان»

لوچ ته تئين ٿانء ، اصل اودو ئي ٿئو

يعني هر چه جز وجود مطلق است آن همه حجاب است، و تعلق به آن ربا و بدعت است، و آن ضلالت و هلاکت است. مراد آنست که از همه عريان شده باصل خود برسد. کنت نبياً و آدم بين الماء والطين.

### الثالث عشر

[۱۳]

آهي عشاقن جو مذهبُ مُشتاقن



جي ڪڏهن ڪين پسن ، هيٺين سين هوتن ري

قال في ديوان سعدي:

مذهب عشاق کيست سنت مشتاق چيست ؟ دل که نظرگاه اوست از همه پرداختن

### الرابع عشر

[۱۴]

تانسين تون نه فقير ، جانسين سانگ سبي جو

ماڻهو تن مليڙ ، جن جسو مال مباح ڪئو

درين بيت اشاره بتجريد وتسليم است که مدار وصول است. در مشوي مي فرمايد:

شرط تسليم است ني کاري دراز با تو گفتم اي پسر کن چشم باز

ومن هاهنا قيل: الفقير ماله مباح ودمه هدر؛ يعني لا يرى له ملكاً، لرؤية الكل لله.

### الخامس عشر

[۱۵]

نڪين اوڏواک کي، نڪين نظران ڏور

وڃان انءِ وهلور، جئن ڏٺو ئي اڻ ڏيٺ ۾

وهذا البيت إشارة إلى الحيرة ، وهو الإدراك مع العجز عن دركه. يعني

العلم بالوجود مع الجهل بالكُنه. وهو آخر المقامات عند أكثر المشائخ. والأول

التوبة. وقيل: آخرها الرضاء. و عليه المجدد الألفي - عليه الرحمة - رزقنا الله من

فيضه ما نتمناه. آمين! - وقد مرّ الكلام مفصلاً.

### السادس عشر

[۱۶]

سَيِّتَ پَچر پرينءَ جي، سَيِّتَ هوٿ حضور  
ملڪُ سڀ منصورُ، ڪُهي ڪُها ڪيترا

### السابع عشر

[۱۷]

چڏيان هيُ جهانُ، هو پڻ گهوري گهوري  
پلڪَ پريان ساڻ، جي مون سري جيڏيون

وفي ديوان سعدي:

رايگان است يك نفس با دوست گر بدنيا و آخرت نخري

وفي شرح البردة لعليّ القاري: الدنيا حرام على أهل الآخرة، والآخرة حرام على أهل الدنيا، وهما حرامان على أهل الله.

### الثامن عشر

[۱۸]

ڏونگرُ ڏکا لاهِ، اڳَ مُئي آهي سَسُئي  
آريائي سين آه، ذاتي سڱَ ضعيف کي

يعني هر ڪه قطع تعلقات نڀايد ويرا هيچ ڇيز مانع از سير نڀايد، ڇه مانع همين تعلق جهان است، چون آن زائل گردد ذات بنده را شوق طبعي بمبدأ خود است ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ نَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: ۵۳]. ومقرر است: «إذا زال المانع عاد الطبع». سياهي از حبشي و زردی از زعفران و عشق از انسان نرود.

### التاسع عشر

[۱۹]

جَنَ ڪَسِيرو قيمت، سي سُوداگر نه جهلي

تئين لَذَا لَكَ ، جي پُريءَ<sup>38</sup> کان پري تئا

يعني خود بين خدا بين نشود. وفي ديوان سعدی :

سعدیا دوست نه بینی وبوصلش نرسی مگر آنکه خود را نه مقداری نهی  
لا حول ولا قوّة إلا بالله دلیل این بیت است. واین را عجب گویند ، که زوال  
آن بجز صحبت صوفیه مشکل است.

### العشرون

[۲۰]

سامی گنڈ کپاء ، کَن کپایا خیر کین

هی تین جی جاء ، جنین بئی جگ چدئا

وفي المشوٰی في حق الكامل :

کفر وایمان نیست آن جایی که اوست زانکه او مغز است واین دورنگ اوست  
يعني مقام الذات يأبى عن<sup>39</sup> الصفات.

ولذا قال الغزالي في الإحياء ، وعليّ القاري في شرح عين العلم : الخوف  
والرجاء حال المتوسط. وأما الكامل ففارغ عنها لاستغراقه بوقته. لا يذكر  
الماضي ولا الآتي. وإن التقدير خير من النسبة.

قلت : وإليه يشير قوله تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا

هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [يونس: ۶۲] ، وهو الوليّ الحقيقيّ الكائن بين الخوف والرجاء.

<sup>38</sup> يعني خود بینی

<sup>39</sup> کذا في الأصول ، والصواب : يأبى الصفات



## الحادي والعشرون

[۲۱]

مِچْ مَؤِینِ ماء ، کُتاریا قَرِیبْ جِی  
جِی اِن کات کُنا ، سِی جانکیتائین جیئرا

در تفسیر حسینی می فرماید :

گر بقا خواهی فنا شو ، کز فنا کمترین چیزی که میروید بقاست

وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول<sup>40</sup> - قدس الله سره - بعد بيان التجليات النورية والمشي على الماء والهواء بقوة تلك الأنوار : إن هذه الأمور غايات المتوسطين ، وأعظم الملكات ملكة الموت ، بأن ينسلخ النفس عن الظلمات ، فلم يبق له مع البدن إلا علاقة ضعيفة ، ويصير معلقاً بالمقصود ، فيرى نفسه كأنه وقع في النور المحيط . وهو مقام عزيز جداً .

وذلك أن الموت في الحقيقة انقطاع تصرف الروح عن البدن . بأن يخرج البدن عن كونه آلة له كالزمانة الكلية ، لا أنه ينعدم الروح ، كما زعم الطبيب

<sup>40</sup> هو أبو الفتح يحيى بن حبش بن أميرك ، ويلقب بشهاب الدين ، ويوصف بالحكيم ، مولده بسهرورد حوالي سنة ٥٥٠ هـ ومقتله بأمر صلاح الدين الأيوبي في حلب سنة ٥٨٧ هـ وله من العمر ثمان وثلاثون سنة . ومن هنا عُرف بالمقتول تمييزاً له عن صوفيّين آخرين ، هما : أبو النجيب السهروردي (٥٦٣ هـ) ؛ وأبو حفص شهاب الدين السهروردي البغدادي (٦٣٢ هـ) ، وهذا الأخير هو مؤلف كتاب «عوارف المعارف» .

وقد خُلف جملة مصنفات ورسائل ، منها : «حكمة الإشراق» و«التلويحات» و«هياكل النور» و«المقاولات» و«المطارحات» . ويُعتبر السهروردي المقتول من أوائل متفلسفة الصوفية في الإسلام .

(انظر: مدخل إلى التصوّف ص ٢٣٤ - ٢٤١ ؛ وفيات الأعيان ٢/ ٣٤٠ - ٣٤٨)

والمنجّم. والعارف قد انقطع روحه عن بدنه بعد الفناء، الذي الموت قبل الموت عبارة عنه. ولذا لا يحزن بفائت ولا يفرح حيثذ بآت من أمور الدنيا. لانقطاع روحه إلى عالم الملكوت. فإذا انقطع روحه عن الجسد في الدنيا مرّة فلا ينقطع ثانياً، لأن الموت واحد. نعم له علاقة بالبدن ضعيفة إذا انقطعت سُمِّي مَيِّتاً ، بخلاف سائر الناس<sup>41</sup>.

وتوضيحه ما في كلام الغزالي : أن الموت وألمه بقدر البعد عن الله ، فكل ما سوى الله يذوقه ولو ملكاً مقرباً ، لكن موت السُفليات أشدّ لكثرة البعد.

### الثاني والعشرون

[٢٢]

پاڻُ کٿي پرين ڏانهن کڏهن پهتي کان  
تت گذر نه غير جو ، جتي سجن جي ساڃاءِ  
ورثو وحدت واءِ ، ڏوئي سڀ ڏور تي  
إشارة إلى فناء النفس الذي هو نتيجة تجلّي الذات. ولا لذة لصاحب هذا المقام<sup>42</sup> ، لأن اللذة بين الاثنين. نعم له لذة بعدم اللذة.

### الثالث والعشرون

[٢٣]

سڱ رُوحاني ساميين ، جِسمي جاهلن  
پڳهن مڃي مَن ، پارسُ پسن کين کي

<sup>41</sup> لكون روحهم معلقاً بالبدن محبوساً به على الكمال

<sup>42</sup> أي الفاني عن النفس الذي وصل إلى تجلّي الذات

إشارة إلى صاحب المعنى والصورة. فإن الأول يشاهد بحر المعنى أولاً ، ثم السمك صورة. والجاهل لا يطلب البحر ولا يراه ، لاستغراق قلبه بسمك الصور. إذ الصور قائمة ببحر الوجود. بل لا موجود إلا الوجود ، والصور أمور وهمية ظلية لم تخرج عن دائرة العدم.

#### الرابع والعشرون

[٢٤]

يُحِينُ جَانِ بَرُوجَ ، تَانِ پَاسِي كَرِ پَرِهِيْزِ كِي  
جَنِينِ دَنْوِ هَوْتِ ، تَنِ دِيْنِ سِيْئِي دُورِ كِنَا

إشارة إلى ما تقرّر من أن الصوفي لا مذهب له. وذلك لأن مشرب التحقيق أن كل شيء في كل شيء. والضدّ مع الضدّ. والمذاهب مبنية على التباين والتمييز ، وهذا في العلم<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> وصرّح بالقول بوحدة الأديان ابن عربي ، وذلك كنتيجة مترتبة على قوله بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية حيث إنها - كما يرى - مصدر جميع الشرائع والنبؤات ، ومصدر جميع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل (الذين هم الأولياء من الصوفية) . وهو في هذا متأثر بفكرة الحلاج عن قدم النور المحمدي ، حيث يرى الحلاج أنه كان قبل الأكوان ، ومنه استمدّ كل علم وعرفان. ومن ذلك النور القديم استمدّ كل الأنبياء السابقين على محمد ﷺ ، وكذلك جميع الأولياء اللاحقين عليه. ولا نعرف أحداً تحدّث فيها في التصوف قبل الحلاج. فترتّب على القول بقدم النور المحمدي عند الحلاج ، القول بوحدة الأديان ، لأن مصدرها في هذه الحالة واحد. وهذه الأديان في رأيه أيضاً قد فرضت على الناس لا اختياراً منهم ، ولكن اختياراً عليهم. يقول الحلاج : « الأديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم بل اختياراً عليهم ، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه » وهذا مذهب القدرية ، والقدرية مجوس هذه الأئمة. واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام ، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة ، وأسامي متغايرة. والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف . ( على بن أنجب الساعي : أخبار الحلاج ، ص ٣٩ ) .



وأما في العمل فأيضاً كذلك. لأن عمل الصوفي يفتوى القلب. اقتداءً بقوله ﷺ: «استفت قلبك وإن أفتاك المفتون»<sup>44</sup>. وهو لا يقتضي طريقاً واحداً ومذهباً معيناً

= وابن عربي إلى جانب تأثره بالحلاج في هذه الفكرة، متأثر فيها بالأفلاطونية المحدثة وغيرها من المصادر الفلسفية التي وقف عليها. فيذهب ابن عربي بعد ذلك إلى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية. إذ مصدر الأديان عدده، كما رأينا، واحد، وهو الحقيقة المحمدية، فالدين كله واحد، وهو الله. والعارف على التحقيق هو من عبد الله تعالى في كل مجلى من مجاليه. وإن شئت قلت: العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله. ويقول ابن عربي في آيات له معبراً عن نظريته هذه:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي      إذا لم يكن ديني إلى دينه داني  
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة      فمرعى لفرلان وذير لرهبان  
وبيت لأوثان وكعبة طائف      وألواح تورا ومصحف قرآن  
أدين بدين الحب أتى توجهت      ركايبه فالحب ديني وإياني

ويقول كذلك:

عقد الخلائق في الإله عقائدا      وأنا أعتقد جميع ما اعتقدوه

يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني - وهو مرشد لإحدى السلاسل الصوفية في مصر - : وهذا في رأينا من الغلو الذي لا مبرر له، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد. فكيف يعلن جمعه هذه المناقضات في عقيدة واحدة؟ (مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٨ - ٢٤٩).

<sup>44</sup> أخرجه أحمد (٢٢٨/٤) والدارمي (٢/٢٤٥) عن وابصة بن معبد الأسدي بلفظ «... وإن أفتاك الناس وأفتوك» وإسناده ضعيف جداً. وقال السدي: «استفت قلبك» أي اطلب منه الفتوى في أمرك وتوجه إليه، فإن قلب المؤمن ينظر بنور الله إذا كان قوي الإيمان. وقال: ولعل غرضه السؤال في المشتبهات من الأمور التي لا يعلم الإنسان فيها بتعين أحد الطرفين، وإلا فالأمور به شرعاً من البر، والمنهي عنه كذلك من الإثم، ولا حاجة فيها إلى استفتاء القلب واطمئنانه.

وعلى هذا فلا يصلح الحديث دليلاً لما ذهب إليه الشيخان - صاحب المتن وشارحه - من إطلاق القول بالعمل يفتوى القلب. وما ذهب إليه فظاهرة لا يقره ظاهر الشرع الشريف، ولا بد من تأويله. والله أعلم.

واحداً محدوداً فيكون الفعل الواحد حراماً وفرضاً (وندباً وكرهية<sup>45</sup>) ، باختلاف حال القلب وفتواه ، والمذاهب مبنية على التحديد. وإليه أشار من قال :

آن كسانيكه اين راه مي روند هر يكي صاحب كتابي ديگر است

وفي الإحياء من ربح المهلكات: أن التقليد لمذهب معين سدّ مانع للمقصود. وذكر فيه أن جملة السُّدود أربعة [ أحدها التقليد ] ؛ والثلاثة الباقية : المال ، والجاه ، والمعصية.

### الخامس والعشرون

[ ٢٥ ]

اوڏيئون جي عشق ڪي ، عقلُ اُن ڪٿا  
عقل سَودو اُچ ڪري ، عشقُ ڦر فرماءُ  
عشق اهڙي راهه ، جو عقل ڪي اڌ ڪري

اشاره است بسالك ومجذوب. اول سيار است وثاني طيار است؛ آنچه سالک بسالها قطع کند مجذوب بطرفة العين قطع نماید: جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين. وبنای عقل عبارت از افکار اوست آن همه بلجه شهود نابود میگردد.

### السادس والعشرون

[ ٢٦ ]

ڍل ڪڍ ڏين ڏنيا کان، ڍل ۾ دوسَ رهائِ  
لوچي لالَ لاءِ ، دُور ڪر دارين ڪي

إشارة إلى محبة الذات ، وقد تقدّم أيضاً.

<sup>45</sup> الصواب : و مندوباً ومكروهاً

## السابع والعشرون

[٢٧]

ساجن جي سڪ ري ، كه نه ڪاڍو ڪيڏهين  
 پڇڻ پير پري ، چوڏس منهن منصور جو  
 إشارة إلى العبادة الذاتية له تعالى من الكافر والمسلم. لأنه غاية كل فعل  
 غير محسوس. فافهم. وإلى الشهادة الوجودية التي يشهدها كل موجود ممكن  
 بحاله أن هذه الصورة المخصوصة والصفة المحدودة لا بد لها من ذات مطلقة ،  
 كما أشار إليه موسى - عليه السلام - : ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ۖ ﴾ [طه].  
 فكل شيء قائل بلسان الحال : لست غير الوجود المطلق ، لأنني مقيد ، وكل  
 مقيد غير مفارق للمطلق ، بل هو هو. إذ القيد وصف اعتباري وشأن وهمي.  
 إذ ليس له وجود مستقل.

فمن رأى الصفة يقول بالغيرية. ومن رأى الذات يقول هو هو. وهذا هو  
 الباعث للنزاع بين الموالى والمشايخ. والعارف الكامل يرى الأمرين معاً، فيقول:  
 الكل بالله ، ومن الله ، وإلى الله.

## الثامن والعشرون

[٢٨]

فعل شريعت. حُب طريقت. هيئتون حقيقت هوء  
 معرفت نالوء ، (آه) پَرُوڙڙ يار سين  
 وهذه الأربع موجودة في كل موجود ، إلا أن الإنسان مظهر الظاهر.



فالعالم أربعة: ملك وجبروت وملكوت ولاهوت<sup>46</sup>. فالشريعة ملك ، والطريقة جبروت ، والمعرفة ملكوت ، والحقيقة لاهوت. وذلك لأن الحقيقة ليس فيها رسم ولا اسم. والمعرفة فيها علم ، فهو وصف. والطريقة وصف ثانٍ متولد من العلم ، لأن الحب أثر العلم. والشريعة وصف ثالث متولد من الحب. وهذه كلها تجليات الحقيقة.

وبهذا عرفت أن لا غنى عن الأعمال ، وعن كونها حقيقة ، بأن لا تكون لغرض ولا عوض. لأن تجلّي الحقيقة غير معلّل بغرض زائد ، وأن كمال العلم والعمل يدلّ على كمال الذات ونقصهما بعكسه. لأن المعنى والصورة متلازمان وجوداً وعدمًا عند أهل السّنة. ولذا قالوا: الحقيقة ليست بخارجة عن الشريعة. والفرع والأصل إشارة إلى الوحدة التي هي الأصل ، والكثرة التي هي فرعها. فالإنسان يعرف أولاً معرفة ضعيفة ، فيحبّ فيعمل ، فيصل إلى الأصل ، فيذهب عنه الكل. لأن التوحيد لا يُبقي صفة. ثم إن بقي ثمة [ أي في الوحدة ] ، فمجنون ملوّن عتيق من التكاليّف<sup>47</sup>. وإن رجع إلى الصّحو ، فهو عارف يعرف الذات والصفات ، ويحبّ الأصل ، ويعمل لذاته لا لغرض زائد. فلا خلاص إلا بعد الرجوع من الفناء.

<sup>46</sup> الملك هو الناسوت أي أفعال الجسد. والجبروت هو عالم الأرواح، أي فعل الزّوج الذي هو الحب. والملكوت هو الصفات ، أي من آثار صفة العلم. والآهوت هو الذات ، أي نفي التّعينات والتميّزات والتشخصات.

<sup>47</sup> التي هي للذين هم في مقام التكليف ، لأن التكليف على الكثرة

## التاسع والعشرون

[٢٩]

پَل پَل پَجَار ، مُلْك مِثَاق جِي  
كَك پَن كَن اِقْرَار ، اَسِين بَانِهَاء تُون دَٹِي

إشارة إلى الميثاق الحالي يعني الوجود النفسي. فإن كل مقيد مقرّ بربه المطلق. وهذا الإقرار في الإنسان أظهر. وقد خلُق بحيث لو تأمل لعرف هذه الشهادة من نفسه. فكأنه عالم بهذه الشهادة حكماً ثم نسيه وصار كافراً ، لأن الكفر هو الجهل. وقد نزل القرآن مذكراً لهذه الشهادة ﴿فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ﴾ [القمر]. فمنهم من تذكر، أي علم شيئاً قريباً من العلم ، بحيث كأنه كان معلوماً ثم نسي. ومنهم من بقي كافراً ، لبقاء جهله.

ثم المتذكر إما مقرّ بباطنه وظاهره ، بأن علم الربّ بقلبه وأقرّ بلسانه وأعضائه ، وهو المراد بصاحب السجودين [أي سجود الظاهر والباطن]. أو بباطنه وهو صاحب الأخير. أو ظاهره وهو صاحب الأول. لأن الظاهر أول في الإدراك والظهور. أو خالٍ عنهما. والأخيران هالكان أبدأً ، والأول فائز أبدأً ، والثاني في الخطر. والمحققون على أنه ناج. لأن الإيمان النافع عند الله هو القلبي، وإقرار الظاهر لإجراء أحكام الدنيا. كما أن ذات الإنسان شاهدة بالربّ ، كذلك لطافة جوهره وتضاده مع القبيح متبرّئة بحالها عن كل قبيح وما لا يناسب جوهر الإنسان . فإن فعل قبيحاً فقد نقض الميثاق ، وصار قول

اللطافة : " أنا بريء عن القبيح " ، كاذباً .

ثم اختلف العلماء [في] أن الميثاق المراد في القرآن بقوله [سبحانه]:

﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ [ الأعراف : ١٧٢ ] هو هذا الميثاق الحالي المنقسم إلى

الاعتقادي والعملي فقط ، أو مع ميثاق آخر كان في عالم الأرواح ؟

فالإمام الغزالي والقاضي البيضاوي والمعتزلة على الأول ، وأصحاب

الحديث على الثاني. فعند الأولين الميثاق واحد ، وعند الآخرين اثنان. ولا

مؤاخذه على غير الإنسان ، لأن آلة الإدراك لم تخلق له .

قال الغزالي - رحمه الله -: العلم لا يرد على القلب من خارجه ، بل العلوم ممكنة

فيه ؛ ألا ترى أنك إذا علمت شيئاً فكأنك تتذكر ما نسيت ، لا أنك أدركت

شيئاً لم تعرفه . ومن لم يفهم الشهادة الحالية ومعنى التذكر ، يخط كثيراً في القرآن

ويراه متناقضاً مع الواقع ، ولو فتح عينه ، لرأى الأمر صواباً والخلل في عينه .

### الثلاثون

[ ٣٠ ]

سامي هلن هيكلا . پان چديائون پوء

پنجن لالن لوء . كلهي كينز كين جو

إشارة إلى الموت قبل الموت . وهي أقرب طرق الوصول . وهو أن يخرج

من الحول والقوة . بل لا يرى موجوداً لشبوت الوجود المحيط القهّار الستار

الذي ستر ظلمة العدم بنوره ، فهو نور السّماوات والأرض .

وهذا التبرّي يسمّى ترك الدعوى ، ولا حجاب عندهم إلا الدعوى . فإنهم



قالوا: الأبواب مفتحة والأمر ظاهر، وما حُجبوا إلا بالدعوى، أي رؤية النفس. فعليك أن تشتغل بنفسك لتعرف قدرك، لأنك غيامة على شمسك، فاعرف حقيقة نفسك. أي المعنى فيك وما تراه. لأن ظاهرك خلق وباطنك حق: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]

### الحادي والثلاثون

[٣١]

چڈیو جن پنیور، چیر تن کی چاڑکی  
ہم غم لٹن ہوز، وجی کیچ قراریون

«پنیور»<sup>٤٨</sup> كناية عن مشيمة الطبيعة. يعني من خرج روحه عن حبّ الجسد كما خرج عن بطن أمه، فلا حجاب له بعده يمنعه عن الوصول. لأن سبعين ألفاً من الحُجُب الكائنة في الطريق الواردة في الحديث، كلّها مندرجة في الطبيعة، كما صرّ حوا به. وكمال الإنسان أن تنسلخ نفسه [أي روحه] عن البدن، وتصير كأنها موضوعة في النور المحيط، لوصوله إلى عالم الأنوار القاهرة. فمن خرج من نفسه<sup>٤٩</sup> فقد خرج من الكل. ويسمّى هذا الحال فناء وموتاً اختيارياً. ولا تؤثر العوارض البشرية في روحه بعد ما تميّز من النفس. وقد ورد: لن يلج الملكوت من لم يولد مرتين. وهذا أول الولاية. والسير بعد هذا ليس في المكان. والجليل كناية عن ظلال الأسماء والصفات.

<sup>٤٨</sup> في الأصول: النبور، (بالألف واللام) وهو لا يستقيم لغةً، والصواب: «پنیور»

<sup>٤٩</sup> أي عن حبّ جسده

## الثاني والثلاثون

[٣٢]

پینرُ هِنَ پنیورَ ۾ ، دوزخ جو دُونهون  
سوارو سونهون ، پُچي کاهيو کيچ ڏي

يعني من لم يخرج عن طبيعته ومات، بقي محبوساً تحت فلك القمر الذي هو كُرّة النار. فإن كان كافراً فلا خلاص له أبداً. وإلا فالإيمان نَقْبُهُ. والمؤمن يخرج روحه عاقبة الأمر من ذلك النَّقْبِ إلى السماوات والجَنّات. كذا في الرشحات. وفي المثنوي: من خرج عن نفسه صار مغفوراً من أهل الجنة، وكُتِبَ اسمه في الطاهرين.

وقوله «سونهون» عبارة عن المرشد الكامل. و«كيچ» كناية عن عالم الملكوت يعني عالم الأرواح المسمّى بعالم العقول والأنوار القاهرة في عرف الإشرقيّين. فإن العذاب هو الحجاب، أي احتجاب الروح عن عالمه ووطنه باحتباسه في عالم الطبيعة. وفي نظم الحكم<sup>50</sup> ما أقرّ به. والشهود كل نعيم. ووجود الحجاب هُبُ النار. وهذا شرح وتأيد لما مرّ عن الرشحات. وقد فهمت من هذا معنى الجنة والنار<sup>51</sup> وسببهما.

وفي الإسعاف لابن حجر: الدنيا عند محققي القوم، ما يدرك بالحواس الظاهرة لقربه في الإدراك، والآخرة ما يدرك بالعقل.

<sup>50</sup> أي في ابتناء الأحكام، والله أعلم

<sup>51</sup> يعني بالجنة عالم الأرواح، وبالنار عالم الدنيا

وفي الإحياء : المحبوس في العالم المحسوس في النار، ومن اعتبر بأن  
عبرها إلى عالم العقول<sup>52</sup> فهو في الجنة. ولهذا قال أهل الحق: الجنة والنار<sup>53</sup>  
مخلوقتان موجودتان.. انتهى. ولكن ليعلم أن الجنة والنار ليستا عقليتين<sup>54</sup>  
فقط ، بل جسميتين أيضاً ، لكن الجسم مثالي لا مادي. فافهم؛ فإن الكل  
في كل شيء<sup>55</sup>.

### الثالث والثلاثون

[٣٣]

وطنُ جنٍ وِجوژئو ، سَجُئُ نَن سائِي  
نِكُرُ نِمائِي ، كانهي كُنْدِي كِيچَ رِي  
إشارة إلى ترك عالم الطبيعة إلى عالم الأرواح ؛ فإن إحدى<sup>56</sup> النارين لازمة  
إما فراق الطبيعة أو فراق الملكوت. قال في شرح الإسراء : كلٌ من لا يدخل  
النار ، فحظّه منها شدائد الدنيا.

### الرابع والثلاثون

[٣٤]

جتان ناه گمان ، تَتان كين گهاء

<sup>52</sup> العالم المحسوس يعني الأجساد. عالم العقول أي الأرواح

<sup>53</sup> يقصد بالجنة - كما يعتقد الصوفية - عالم الأرواح ، وبالنار عالم الأجساد

<sup>54</sup> أي روحيّتين كما فهم مما تقدم أن الجنة في الأرواح

<sup>55</sup> أي جميع الأشياء في قلوب كل الأشياء ، بالجسم المثالي لا المادي

<sup>56</sup> في الأصول : أحد ، وهو خطأ لغةً. ويُريد بالنار: البعد والحجاب



﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ ، گوندر سپ گيا

جيدّيون! مون دُعا كجاء ، ته قري قوڑائو نه تئي

وهذه إشارة إلى أوائل الوصول والوجد.

قال عليّ القاري في شرح البردة : قد يبلغ المرء بالرياضات حدّاً تعرض له حُلّة وجذبة لذيفة من لمعان نور الذات على قلبه ، ويكون كالبرق يلمع ثم يخمد ويسمّى وقتاً. وهو أوّل درجات الوصول. والوجد دوامه بعد الوصول بالفناء ، بجاه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

قلت : وهو المراد بقولهم : «الوقت سيف قاطع» ، وبها ورد : «جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين» . وبها ورد : «إنّ الله في دهركم نَفَحَاتٍ فتعرّضوا لها»<sup>67</sup> ؛ أي بترك حبّ ما سوى المقصود والتوجّه إليه ، على ما في الإحياء.

### الخامس والثلاثون

[٣٥]

صُوفِين صَافِ كُتُو ، ذَوْنِي وَرَقٌ وَجُودٌ جَو

تُذَهْنُ تَنْ تَتُو ، جِيْرِي پَسَنُ پَرِي جَو

إشارة إلى أن التجلّي موقوف على التخلّي. أي خلّو مرآة وجودك عن نقوش الأفكار والأوزار، فإن تلوّثك بها مانع من تنوّك بنور الأنوار. وهذا

<sup>67</sup> «إنّ لربكم في أيام دهركم نَفَحَاتٍ فتعرّضوا لها» رواه الطبراني في الأوسط من حديث محمد بن مسلمة ورمز له السيوطي في الجامع الصغير بالضعيف ، وذكره الألباني في ضعيف الجامع . قال المصنّف : «نَفَحَات» أي تجليات مقربات يصيب بها من يشاء من عباد ، والنفحة الدفعة من العطية ، «فتعرّضوا لها» بتطهير القلب وتزكّيته عن الخبث والكدورة الحاصلة من الأخلاق المذمومة ، ذكره الغزالي . (فيض القدير ٢/ ٦٤٠)

معنى ما قرّر [ه] الغزالي - عليه الرحمة - في الإحياء : أن طريق المكاشفة إصلاح القلب. وذلك بالكفّ عن الشهوات ومتابعة الأنبياء في جميع الحالات. فإنك حينئذ تستعدّ لانكشاف الأنوار. وليست الأنوار خارجة عنك ، لكنك محجوب عنها بالشهوات. ونعم ما قال بعضهم :

چو مرآة دل را دهی تو صفا

شوی صاف صوفی به بینی خدا

أي إذا تركت صفاتك رأيت جوهرك. فافهم.

وقال الشيخ سعدي :

سعدي حجاب نیست تو آئینه صفا دار

زنکار خورده کی بنماید جمال یار

أي المشغول المنقوش بصفاته لا يرى جمال جوهره الذاق.

وقال حافظ الشيرازي :

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

يعنى أن الثوب العاشق على القطن الذي هو مبدؤه ، عين القطن ، ولا

حائل بينهما إلا اعتبار التقيد. فلو قام التقيد من نظره لكان واصلاً [أي قطناً] ،

وقال: أنا القطن. ومن هذا فهمت معنى النفس والـ «خودي» [أي الإنّيّة]

والحجاب والممكن والواجب والطالب والمطلوب والعابد والمعبود. ومعنى

الفناء الوصول. وعلمت أن من نسي التقيّد وقال: أنا الحق<sup>58</sup>، [فهو] معذور [لا إثم عليه]، بخلاف غيره<sup>59</sup>.

وقال في اللّمعات: كمال كل مقيّد أن يرجع إلى إطلاقه الذي صدر منه، فكمال الإنسان أيضاً هو الرجوع إلى الإطلاق الأصلي. انتهى. يعنى فناء التقيّد عن النظر. وهو معنى ما في «أصول الطريقة» للشيخ حميد الدين ناكوري<sup>60</sup>: الغرض من العلم والعمل والنيّة والصّدق: العشق. والمقصود من العشق السلوك، أي ترك الكونين. والمقصود منه أن لا تكون في البين، وترى أن كل شيء هالك قبل يوم الدّين. وقال: لا تكن جوهرًا بل معدّناً، ولا تكن قلباً بل روحاً.

<sup>58</sup> وعبارة «أنا الحق» المشهورة نطق بها الحلاج (٣٠١هـ) في حال الفناء. والفناء كان قد أدّى بأبي يزيد البسطامي (٢٦١هـ أو ٢٦٤هـ) إلى القول بالاتحاد، وأدّى بالحلاج إلى القول بالحللول. والحلاج كالبسطامي، كان ممن غلب عليهم حال الفناء، ولذلك صدرت عنه كما صدرت عن البسطامي شطحيّات مُستشعّة الظاهر. وقد اختلف الناس في الحلاج وعفديته في حياته وبعد مماته اختلافاً بيّناً. وبالف أصحابه فيه، في الوقت الذي كفره فيها البعض، وتوقّف فيه آخرون. وقد أنكر بعض معاصريه من الصوفية عليه صراحة؛ ومن هؤلاء الجنيد (٢٩٨هـ) وعمرو بن عثمان المكي (٢٩١هـ).. ويقول السّلميّ: إن أكثر المشايخ قد ردّوه (طبقات الصوفية، ص ٢٠٧) وربّما كان يُنطق الحلاج بالحللول نتيجة الفناء أمرًا لا إرادة فيه، وهذا هو العذر الذي اعتذر به البعض عنه، كالغزالي في مشكاة الأنوار. (انظر: مدخل إلى الصّوّف، ص ١٤٨-١٥٠)

<sup>59</sup> أي من لم ينس التقيّد كفرعون.

<sup>60</sup> الشيخ أبو أحمد حميد الدين السعيدى الناكوري، ويلقب بسلطان التاركين؛ كان من الصوفية العلماء، من كبار خلفاء الشيخ معين الدين السّجزي أو السنجرى. وينتهي نسبه إلى سعيد بن زيد أحد العشرة المبشرين بالجنة. له مؤلّفات عديدة أشهرها: أصول الطريقة، وشرح قصيدة البردة. كانت وفاته في ربيع الآخر سنة ٦٧٣هـ في ناگور - الهند. (رحمن علي: تذكّره علماء هند، كراتشي ٢٠٠٣م، ص ١٦٤)



فإن قلت : فعلى هذا، الوصول والكمال أمر سهل ! لأنه قطع النظر عن التقيّد فقط. وإلا فالكمال مُقيّد في الواقع لم يقن تقيّده [الجسمي] فكيف يكون مطلقاً؟

قلنا : ذلك لو كان الكلام في التقيّد الحسيّ ، وليس كذلك ، بل الكلام في تقيّد باطن الإنسان المسمّى بالنفس الناطقة والهووية والحقيقة. وهو ما يشير إليه الإنسان بقوله «أنا». وفي ماهيته أربعة عشر قولاً، وأقواها قولان: المتجرّد من الجسم واللطيف. وهذا الباطن<sup>61</sup> يزول تقيّده في الكامل في الواقع ، ويصير مطلقاً، كما كان في الأصل. يعني قبل التعلّق بالقالب على مثال صيرورة الثوب قطعاً في الواقع لا اعتقاداً واعتباراً. وهذا<sup>62</sup> أمر صعب لا يكون في الحياة الدنيا إلا بعناية ربّانية ظهرت على العبد بواسطة أو بلا واسطة. فإن قلت : إذا بقي التقيّد الحسيّ ، فلا يكون فانياً لبقاء نصفه مقيّداً ، لأن الإنسان مجموع القلب والروح؟

قلنا : ذلك في أحكام الشرع المبني على فهم العوام. وإلا فالإنسان حقيقة هو الروح فقط. والجسم أمر وهمي لا وجود له في الواقع كالظلّ. ألا ترى أنك

<sup>61</sup> أي النفس الناطقة

<sup>62</sup> أي رفع التقيّدات الكلّية عن الباطن. (بواسطة) كالمرّدين ، (بلا واسطة) كالأنبياء المرادين

تقول لزيد<sup>63</sup> إذا مات : «قد ذهب زيد»، و«ليس زيد موجوداً» ؛ مع أن جسمه موجود. فقس عليه هذا الحال ، لأنه موت قبل الموت.

والحاصل أن باطنك كالمرآة لا لون ولا نقش فيه ، بل شيء نوري مطلق ، لكن بعد التعلق بالقالب صار مقيداً بالصور المعلومة والعلائق الحسية الحادثة فيه. كالمرآة الصّدينة<sup>64</sup>، فإذا وردت العناية الإلهية خلّصته عن تلك العلوم والعلائق فيصير نوراً مطلقاً كما كان. وهذا هو الوصول والكمال والفناء والتوحيد والحقيقة والمشاهدة. وهو وراء الأعمال والأحوال والمقامات ، لأنها كلها مقدّمات ممتزجة بالبشرية ، وهو قصور ، والموحد خالٍ عنها متحدٌ بالنور ، قد صار بالله ، وفي الله ، ومن الله ، ولله.

وهذا الحال أول الولاية. ثم منهم من يستمر كذلك ، ويسمى مُتَمَلِّئاً. ومنهم من يُفِيق عن قريب أو بعيد ، فيفرّق بين الجلال والجمال ويحكم بهما. ويعطي كلّ ذي حق حقه. لا يشغل جمعه عن فرقه ، ويسمى مُتَمَكِّناً. إلا أن الحظوظ لا تنقص كماله ولا تكدر حاله ؛ فأكله كجوعه ، ونومه كسهره. وهو معنى ما قالوا: النّهاية الرجوع إلى البداية ؛ فالكمال والمبتدئ كلاهما في التفرقة، لكن العين مختلفة. والمتلون لا يفرق أصلاً ، بل هو مشغول بجمعه عن الفرق. ولذا كان ناقصاً لا يصلح للمشيخة.

<sup>63</sup> وجه العربية أن يقال : عن زيد

<sup>64</sup> في الأصول : المصدأة والمصدية ، والصواب ما أفتناه

وما في المنشوي وغيره من أن الكامل لا يضربه ذنب ؛ فقد فهمت من هنا أن ذلك لكون باطنه قد صار مطلقاً ، كالمرأة الصَّيِّلة<sup>65</sup> ، فهي لا تتلون بصورة بل تحكيها ولا تتقيد بها ، بخلاف المرأة الصَّديئة ؛ فإن كل رين يثبت فيها . ومنه تفهم معنى كتابة الأعمال في الصحائف . لأن الصحيفة [هي] القلب ، كما في الإحياء ، وقد صار بحيث لا يقبل صورة . ولذا قالوا : إن الكتَّبة على السَّيَّار<sup>66</sup> دون الطَّيَّار<sup>67</sup> .

ومنه تفهم ما في المنشوي : أن الغاي صار مغفوراً ، من أهل الجنة ، وكتب اسمه في الطاهرين . لأن المانع عن الجنة هو الذنوب المكتوبة في القلب . والكامل قد خلص عن الماضي ولا يثبت فيه الآتي . جعلنا الله منهم . آمين ! وإليه تشير [الآية] الكريمة : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ [الأحزاب : ٣٣] .

فإن قلت : إذا كان الكمال بالفناء ، وهو أمر صعب ، فكيف يكون حال العباد والزهاد والعلماء ؟

قلنا : قال الإمام الغزالي في الإحياء : خرج هؤلاء الثلاثة من الدنيا وقلوبهم مقفلة ، أي مقيدة بالصُّور الحادثة والعلائق الدنيوية . ولم تفتح إلا قلوب

<sup>65</sup> في الأصول : المصيلة ، والصواب ، إن شاء الله . ما أثبتناه

<sup>66</sup> أي السانت

أي المجدوب



الصدّيقين. ومع ذلك نقول : مدار الكمال على اطمئنان النفس ، أي برسوخ حبّ الله تعالى وطاعته مع قلع حبّ الدنيا. فمن حصل له هذا فهو كامل، صوفياً كان أو زاهداً، لكنه حينئذ صوفيٌّ. لأنه لا معنى للصوفيّ إلا ذلك الخلوّص عن حبّ ما سوى الله وتعلقه. وذلك لأنّ جنّة كل شخص باطنه<sup>68</sup>، فإنه يظهر بصور الشجر والخور والقصور والأنهار ، كما قرّره المحقّقون. فمن كان متعلّقاً بغير الباطن ومات كذلك ، يصير تعلقه مانعاً له عن الباطن كما كان في الدنيا. بل مُصَوِّراً بصورة النار والحية والعقرب على قدر تعلقه. وإليه تشير الآية الكريمة : ﴿بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ [الحديد: ١٣] يعني الحواسّ الظاهرة. وقوله تعالى : ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ [سبا: ٥٤] أي يصير تعلقهم حائلاً عما يشتهونه من نعيم الباطن.

ولذا تقدّم أن العذاب هو الحجاب ، فمن خلص فقد كمل ونُور أبداً<sup>69</sup>. ولذا قال الغزاليّ في الإحياء والكيّميّاء : المقصود الكليّ أن يموت الإنسان محبّاً لله تعالى. وفي موضع آخر منه : لا يصحب الإنسان بعد الموت إلا الصفاء والأنس والحبّ الإلهي. وطريق الثلاثة : الطهارة الكاملة ودوام الذكر والفكر.

وقال أيضاً : من غلبه حبّ الله فقد حصل مقصوده ، وإن لم يظهر له ما للصوفية من الفناء وسائر الأحوال. وإن ما لم يظهر له هاهنا يظهر له بعد

<sup>68</sup> الصّغيل المجلّو الطاهر

<sup>69</sup> وفي معظم النسخ : «ولو زاهداً»، والمعنى غير واضح

الموت. ولا فرق إلا التقدّم والتأخّر. وعلامة غلبة الحبّ رعاية الأمر والنهي ، وإلا فهو خيال.

فإن قلت : هل يرجع الواصل رجوع الفراق ، لأن رجوع الراقي كمال؟<sup>70</sup> قلنا : قالوا إنه جائز لكن وقوعه نادر، لا يقع إلا بتقصيرات لا تتناهى. قال الشيخ ابن عربيّ : ما تجلّى الله لشيء ثم احتجب [عنه]. بخلاف تجلّي النفس والقلب والروح ، فإنها كلها آفلة. ونظمت ذلك فقلت :

نفس دان قلب روح در ره هي      ليک چون آفله است مقصد مي

نيست ناري بعد ديدن وي      گرچه در رنگها چو حربايي

يعنى التجلّي الدائم وأنواعه غير متكرّرة لأنه كل ساعة في شأن، أي صفة فعلية. وحاصل معنى البيت أن من صفّى قلبه وقالبه عن الذمائم وتعلّق الدنيا ، واستعدّ بالملكات الفاضلة وحبّ الله لإراءة الجمال الإلهي ، يرى الله في الدنيا بعين قلبه ، بأن يشاهد الملك والملكوت معاً دفعة واحدة. ويسمّى مشاهدة الحضرة الربوبية. ولا يمكن فيها عبارة ولا إشارة ، وهو الجنّة عند قوم. وعند أهل الحق هو سبب [دخول] الجنّة.

فالحاصل أن العارف يطّلع على كل واحد من الموجودات دفعة واحدة ولا لذّة أعظم يدانيها. ومع ذلك لذّة رؤية الآخرة أعظم منها ، كالبحر من القطرة.

<sup>70</sup> الواصل : الذي في البداية ، والراقي : الذي في النهاية

وقد يحصل التخلي والتجلي ولا يحصل التجلي والمعرفة المذكورة والمكاشفة الغيبية. ولا بأس بذلك. لأنه يحصل بعد الموت الذي هو قيامه الشخص. ومع ذلك لا يخلو [صاحبه] عن بوارق المطلوب. والكمال أن تكافح بصريح الحق ، فتشاهد<sup>71</sup> صورة العالم كما هي. ولا تفهم من هذه<sup>72</sup> صورة محسوسة ، بل هي صورة تنفرد بها مرآة الكاملين ، والغيوب فيها شهادة. أي غيوب ما بطن في ظاهر علوم الدين ، لا نحو مجيء زيد غداً ، فإن تلك المكاشفات للسالكين في الطريق.

ثم اعلم أن هذا التجلي والمكاشفة يشترك فيه المستدرج والمحقق. لكن المستدرج في ظاهرها والمحقق في باطنها. والفارق التقيد بحكم العلم. فمن استقام فهو المحقق.

والاستقامة الكاملة أن تعمل قلباً وفعلاً ، وترشد غيرك بما علمت. فمثلاً إذا علمت الصلاة أديتها بالجوارح وهو الفعل ، والقلب وهو الحضور ، وتعلمها غيرك وهو القول. فالكامل من استقام قلباً وفعلاً وقولاً. ومن ترك واحداً فهو ناقص. وبعضهم أنقص من بعض. وقس على الصلاة سائر الأبواب.

<sup>71</sup> أي عند الموت

<sup>72</sup> بنفسه هذا التجلي



فاستقامة القلب أن يتفقه بمراد الفعل<sup>73</sup>. والآخرا<sup>74</sup> ظاهران. فلا تأمن  
مكر الله ما دمت في التركيب<sup>75</sup>. كل هذا من الشيخ الشهيد ابن عربي.

### السادس والثلاثون

[٣٦]

حَتَّى كَيْفَ نَ أَيْنَ ، أَتِ سَيَوْنِي عَيْنُ  
وِجَا كِيُو غَيْنُ ، سُورُجُ سَدَا يَدْرُو

وهذا مقام المعاينة ويسمى قاب قوسين. وهو يعطي حكمة في الدنيا  
والآخرة. ومن أقيم فيه تحقق به. ألا ترى إلى قولهم: ما تجلّى الله في شيء ثم  
احتجب عنه. وأنشد:

يا مونسى بالليل إن هجع الورى      ومحدثى من بينهم نهاراً  
ويزيل الوسائط ، ويُسمع هنا كلام لا داخل ولا خارج.

### السابع والثلاثون

[٣٧]

مَوْتِي مُمَكَّنَا نِگُو ، چَدِّي مُلْكُ مَكَانُ  
آيُو مَنجِهْ أَوْطَانُ ، پَرْدَا سِپِ پَرِي تَنَّا

أي خرج من عالم الإمكان ، وهو عالم الخلق والأمر ، إلى عالم الوجود ،  
الذي هو مبدؤه. ويسمى هذا السفر سفرًا إلى الله. وإذا تم فقد وصل ، فلا

<sup>73</sup> أي يصير فعل القلب وهو الحضور دائماً

<sup>74</sup> أي استقامة عمل الجوارح وإرشاد الغير

<sup>75</sup> أي البدن

حجاب بعده لانتهاه الكون. لكن لا نهاية لمراتب القرب. فلو ترقى فيها فهو سفر فيه. وإذا رجع من حضرة الشهود إلى الكون فهو سفر منه. فجملة الأسفار ثلاثة. ولكن ليُعلم أن إتمام الإمكان أول قدم في الولاية فليسع فيما بعد. ونهاية النهايات هو المقام المحمديّ، يعني الوصل العريانيّ الإطلاقيّ المسمّى بالمقام المحمود. وهو أن يتجلّى الذات لا في مظهر لا صوريّ ولا معنويّ. وليس ثم إشارة ولا عبارة. ومن عرف ربّه كلّ لسانه.

فاخرج من الآفاق والأنفس، ليحصل المقصود! ومن ذاق ذلك فقد ذاق الغاية التي ما فوقها غاية ولا وراءه مرئيّ. وفسره [أي المقام المحمود] الشيخ ابن عربيّ بأن ترى صورتك في مرآة الحق. فقال المجدّد الألفي رحمه الله: هذا دهليز تجلّي الذات لا عينه. لأن المرأة المذكورة شأن من شؤون الذات [لا عين الذات].

### الثامن والثلاثون

[٣٨]

جَبَلُ اودُو آه ، جِي ثِي قَراري كِيَن ۞

تِه مُحِبُّ مُوسَى گِهاء ، هُونَد پَسِي كَرين پَت ۞

يعنى لو استقرّ جبل نفسك في مكانه الأصلي وهو العدم لرأيت التجلّي بلا حجاب، وكنت قد خررت صعقاً من أثر النور المتجلّي فيك، كموسى - عليه السلام - فإنه رأى ربه بعد ما استقرّ الجبل في مكانه العدميّ فخرّ صعقاً. ولو لم ير لما صعق.

### التاسع والثلاثون

[٣٩]

پاڻي لهرَ پسڻ ۾ ، برابر ٿئا  
 ڪي اتي ئي آڙيا ، ڪي لنگهي مقصد مڙئا

وهذه إشارة إلى مقام يستوي فيه القديم والحادث بلا فرق بينهما. ومن قال بالاتحاد ، فمن هنا قال. ومن هنا يترقى العارفون إلى الكمال أو يُهبط بهم إلى الطرد والإهمال. نسأل الله العافية الكاملة في كل موطن بمته وفضله. كذا في شرح الإسراء.

### الأربعون

[٤٠]

لنگهي عالمُ امڪاني، وڃي وصل ٿئا  
 پاڻي تہ پئا ، جت بيڙيون بڙجا ٻڏيون

يعني لما تم السير إلى الله تعالى شرعوا في السير في الله ، بفضلته وكرمه ونوره. وإلا فالعقل لا طاقة له ثمة. وهذا السير لا نهاية له أصلاً إن وقع تفصيلاً. أما لو وقع إجمالاً ، فيمكن الانتهاء بالوصول إلى الذات ، ثم يرجع بلا توقف. فيكون سائراً عن الله بالله.

### الحادي والأربعون

[٤١]

جنين ڏٺو پاڻ ، ٽئين ڏٺو سُپرين  
 غلط اِي گمانُ ، تہ عارف پسي آرسِي

أي حقيقة الذات لا يشاهدها سواه. وغاية كل واصل أن يشاهد باطنه أي معناه ، يعني حقيقته ، وهو الشخص الوجوبي. فباب الذات مغلق ولا وصول



إلا إلى الاسم. كذا في الإسراء وشرحه. ولذا قال العارفون : أنت غمامة على شمسك ، فأعرف حقيقة نفسك. قال شارح الإسراء: يعني المعنى فيك وما تراه أي باطنك حق وظاهر كخلق. ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

### الثاني والأربعون

[٤٢]

تُنهنجي واٲ وُجودُ ، بهر پُچ مَ پیچرا  
مِژو ئی تَن معبود ، جي قُریي رهن کینَ جي  
أي لا حجاب إلا وجودك ، فلا طريق إلا وجودك. فإذا فُنیَتْ ظفرت بحقیقتك وهو البُغیة. والناس في معرفة الحقيقة متفاوتون لتفاوتهم في الفناء.

### الثالث والأربعون

[٤٣]

أَسْرُ أین دَانهن ، مِچُ رَهِین رُچ ۾  
جُزِي جائز ناھ ، کُلَ ري کَثُ دینہڑا  
اعلم أن نفسك جزئية، ونفس العالم كلية. ونفوس السعداء تُحْشر إلى النفس الكلية عند المفارقة ، فتكون في جنة المأوى عند سِدرة المنتهى. وأما الأشقياء فلا تُفتح لهم أبواب السماء ، فتكون تحت مقرّ فلك القمر تدور فيه ، وهو النار. فالويل لجزءٍ فارق وطنه ثم لم يصل إليه.

والنفس الكلية هي اللوح المحفوظ. ولها قوتان: علامة تقبل بها العلوم وتعطيها. وفعالة تعطي بها الصور في جوهر الهيولى. فالصور في حیطة النفس ،

والأجسام في حيلة الهيول ، وهو الجوهر القابل للصور . ويطلق على النفس الكلية الروح الكلية أيضاً . كما يطلق على العالم الأعلى وهو العقل الكل أيضاً . أي الذي يقول فيه الحكماء العقل الأول . ولا تفهم من إطلاق الكل والجزء المعنى المعروف عندك ، أنه كل فينتقص ويزيد بحسب الأجزاء . فجاهد تشاهد .

### الرابع والأربعون

[٤٤]

صُورَتْ مَعْنَى وَجِ هـ ، كونهي وَجِ وَجَا  
هُوَ نَه سُجَاطِي هِنْ رِي ، هِي مُور نَه موجودا  
كُتِي جَوَهْرُ كُونَجِي ، كُتِي عَرْضُ آه  
حَقِيقَتْ هِيكَا هـ ، پَر نَالَنْ مَتِي نَاه كُو

وهذا بيان الأصل الذي يبتني عليه علوم المحققين ؛ وهو قولهم « ما في الوجود إلا الله »<sup>76</sup> . وقد صرح بالحكم بـ « همه اوست » صاحب المثنوي ، والشيخ

<sup>76</sup> وهو ما يسمى بوحدة الوجود . وتصوّف وحدة الوجود هو التصوّف المبني على القول بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله ، وأما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة . فالوجود إذن واحد ، لا كثرة فيه . وقد نشأت نظرية وحدة الوجود على يد صوفية الأندلس ذوي الاتجاه الفلسفي ، - وعلى رأسهم ابن مسرة [٢٦٩-٣٨١هـ] والذي أثرت تعاليمه في جميع الصوفية الأندلسيين الذين مزجوا التصوّف بالفلسفة - وانتقل من الأندلس والمغرب إلى المشرق على يد ابن عربي (٦٢٨هـ) ، وابن سبعين (٦٦٩هـ) ، اللذين استقرّ بهما المطاف في الشرق ، حيث نشرتا تعاليم هذا النوع من التصوّف .

وابن عربي هو أول واضح لمذهب وحدة الوجود (Pantheism) في صورته الكاملة في التصوّف الإسلامي . وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساساً ، وهو يقول معبراً عن مذهبه باختصار : « سبحانه من خلق الأشياء وهو عينها » (الفتوحات ٢/ ٦٠٤) . وذلك أن القائلين بوحدة الوجود ، ومنهم ابن عربي ، لا يؤمنون بالخلق من العدم . أي لا يؤمنون بأن العالم وُجد من العدم في زمان ، وهو ما يعرف عند غير أصحاب وحدة الوجود =

= بخلق العالم. ويؤمن ابن عربي في نظريته في الوجود بالفيض (emanation)، وهو يعني بالفيض أن الله أبرز الأشياء من وجود عيني. ويفسر ابن عربي وجود الموجودات بـ «التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال». وظهور الحق في كل آن فيها لا يُحصى عدده من الصور» (مقدمة الفصوص، ص ٢٨). ويقتضي مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب، أعني الممكن بمعنى الموجود المتغير الحادث، والذي إذا نُظر إليه من حيث هو، كان معدوماً (والممكن هو ما كان وجوده بغيره ويتصور فيه الوجود والعدم)، لأن هذه الأعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لا بد من أن توجد بالفعل، وهو ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود بالغير (واجب الوجود بالغير مرتبة وسط بين الممكن والواجب) وهي التي يكون وجودها ضرورياً بغيرها. وهذا يقول ابن عربي بمرتين هما الضروري والممتنع. وابن عربي في هذا الصدد متسق مع منطق مذهبه. لأنه إذا اعتبر العالم ممكناً ترتب عليه أن العالم وُجد في زمان وأنه غير موجوده. وكان هذا مخالفاً لمذهبه الذي يقرر فيه أن الوجود واحد في الحقيقة متكرر تكثراً وهمياً. واستمع إلى ابن عربي قائلاً: «ثم السر الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها» (فصوص الحكم ص ٩٦). ويبين ابن عربي الحكمة من الخلق فيفسر ما يرويه الصوفية كحديث قدسي: «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني» بأن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامة والإنسان خاصة ليعرف وليرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأساؤه، أو بعبارة أخرى: شاء الحق أن يرى تعينات آسمانه في مرآة العالم أو الوجود الخارجي فظهر في الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذي عليه، وكشف بذلك عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولكنه لم يكشف عنها في إطلاقها وتجزئها بل في تقييدها وتعيينها (الفصوص ص ٤٨).

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربي واحدة، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية. والعقل القاصر هو الذي يفرق بينها تفرقة حقيقية. يقول ابن عربي:

فرق وجع فإن العين واحدة وهي الكثرة لا تبقي ولا تذر

وخلاصة القول أن وجود الممكنات في رأي ابن عربي هو عين وجود الله وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الخواص الظاهرة. والعقل الإنساني القاصر هو الذي يعجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء، فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكررة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق. (مقدمة الفصوص، ص ٢٤).



وفي مقابل ذلك نرى الغزالي حريصاً كل الحرص على الملاءمة بين الفناء والعقيدة الإسلامية في التوحيد. فهو لا ينطلق كأصحاب وحدة الوجود إلى القول بأنه ما ثم غير، وإنما يجعل الوحدة التي تتم في حال الشهود غير منافية للكثرة، ويميز بين وجود الله ووجود العالم، ويرى أن الوحدة ليست وجودية وإنما شهودية، وهو رأي الشيخ أحمد السرهندي المعروف بمجدد الألف الثاني أيضاً وهو شعور يتم عند الصوفي في حال الفناء. (إحياء علوم الدين، ١/٤، ١٩، ٢/٢٥٦، ٤/٢١٢، ٢٧٦) بل إن نكولسون يرى أنه أوصد بنظريته في التوحيد الباب أمام وحدة الوجود «بقوله مع أهل السنة إن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث... وأن العبد عبد، والرب رب، ولن يصير أحدهم الآخر البتة». (رينولد نكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، مجموعة أبحاث عنوانها المترجم د. أبو العلا عفيفي بهذا العنوان، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٨٤)

كما نرى ابن خلدون هو الآخر يعارض متفلسفة الصوفية في قوهم بالوحدة - كما ذكرنا في مقدمة الكتاب - مبيناً أنها مترتبة عندهم على تفسير خاطئ للفناء. يقول: «وهم في هذا يفترون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه، وإنما أوجبها (أي الوحدة) عندهم الوهم والخيال... مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون إن المرید عند الكشف ربياً يعرض له توهم هذه الوحدة، ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع، ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات، ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق، وهو مقام العارف المحقق. ولا بد للمريد عندهم من عقبة الجمع. وهي عقبة صعبة، لأنه يخشى من وقوفه عندها فتخسر صناعته». (مقدمة ابن خلدون ص ٣٣٩)

وواضح أن ابن خلدون هنا، يخطئ صوفية الوحدة. لأنهم قالوا بها انطلاقاً من حال الفناء والجمع، وهو متفق في نقده لهم مع الغزالي وغيره من متصوفة أهل السنة.

وما ينبغي الإشارة إليه أن حلول الحلاج الذي في حال الفناء عند شهود السوي يختلف تماماً عن مذهب وحدة الوجود (عند ابن عربي مثلاً)، وقد نبه نكولسون إلى ذلك قائلاً: «ومن الخطأ أن تعتبر الأقوال التي صدرت عن بعض الصوفية دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود، كقول أبي يزيد البسطامي: «سبحاني» أو قول الحلاج: «أنا الحق» أو قول ابن الفارض: «أنا هو»؛ فإن الصوفي لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله، مهما صدر عنه من الأقوال المشيرة بالتشبيه. وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شيء في الله. ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء، مخالفاً لكل مخلوق، ولا يقر بأن «الكل» هو الله. فالوحدة التي يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود. زد على ذلك أننا يجب ألا نخلط بين فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الإلهية». (في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٣١) ويختلف الحلول عند الحلاج عن نظرية وحدة الوجود في أمرين: الأول أن الحلاج يقول بالثنائية أو اللاهوت، والطبيعة البشرية أو الناسوت. والثاني أنه كان حلولياً، =

ابن عربي ، والشيخ سعدي ، والمولوي الجامي ، وتلميذه اللاري ، والشيخ عبدالحق الدهلوي ، والمولى الجلال الدواني ، والشيخ فريد الدين عطار ، والشيخ حميد الدين ناكوري ، وصاحب التفسير الحسيني ، والإمام الغزالي ، وأقره العلامة الفتازاني ، كما نقل عنه ابن حجر في الفتاوى اللازمة.

وبيانه : أن الموجود حقيقة هو الوجود المطلق وهو الاسم ، ولا حكم ولا نفي ولا إثبات. وأما التعينات العلمية والعينية فهي أمور اعتبارية لا وجود لها في الواقع ، لكنها شرط لأحكام الوجود الحسية والعقلية والشرعية ، وباختلافها تختلف أحكام الوجود. ومن وحد الحكم<sup>77</sup> فهو زنديق عندهم ، ومن لم يثبت المطلق<sup>78</sup> فهو سوفسطائي أو معطل.

فإن قيل: فلم كُفِّر النصارى؟ قلت: أجيب لحصرهم الله فيه.

= يطلب نحو صفاته التي يشعر أنه عائق له دون الوصول إلى الله، وحلول الصفات الإلهية عليها، وهذا معنى لا يرمي إليه أصحاب وحدة الوجود عندما يتكلمون عن الفناء، بل الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل ، كان قد حجبه عنه اشتغاله بآنيته. فليس الأمر في زعمهم تحول في الصفات ولا صيرورة. ولا حلول. (تعليقات الدكتور عفيفي على «فصوص الحكم» لابن عربي، ص ١٧). (اقتبسنا ما أوردناه في هذا الهامش مما كتبه د. الفتازاني في مواضع متفرقة من كتابه: مدخل إلى التصوف، فليرجع إليه من أراد التوسع).

<sup>77</sup> أي قال بعدم التعدد في الأحكام. يعني قال بوحدة الوجود في الأحكام

<sup>78</sup> بل قال: الكل أوهام وخيال ، فالله في زعم المعطل السوفسطائي وهم وخيال!

فإن قلت: فلم كفر عابد الصنم؟ قلت: لأن حكم العبادة مخصوص بمرتبة الإطلاق، والصنم مقيد لم يظهر المطلق فيه بإطلاقه<sup>79</sup>.

فإن قلت: كيف الثواب والعقاب<sup>80</sup>؟

قلت: قد علمت أن الأحكام مختلفة باختلاف الحيثيات<sup>81</sup>. والمطلق لا يلحقه ثواب ولا عقاب. ولذا قيل: العارف خارج عن اللذة والألم، والكفر والإيمان، والجنة والنار، وكل الأحكام، لو صوله إلى مرتبة الإطلاق.

فإن قلت: فلم قُتل المنصور<sup>82</sup>؟ قلت: لأن حكمه يرجع إلى الظاهر شرعاً، والظاهر ناقص<sup>83</sup> بل معدوم، فكيف يكون عين الوجود المطلق.

وبهذا علمت أن العالم كله أعراض واعتبارات للوجود، وأن لا اسم للوجود أصلاً، ولو الوجود<sup>84</sup>، إلا لضيق العبارة، ما لم يلاحظ معه صفة حسية أو عقلية أو شرعية<sup>85</sup>. فيصير مع الصفة المعينة اسماً فيتعدّد الأسماء لتعدّد الصفات. فالذات لا تُعرف إلا بالصفة، والصفة لا وجود لها بنفسها أصلاً. مثل السميع اسم باعتبار الصفة وهو السمع. وليعلم أن الوجود في الأسماء

<sup>79</sup> فعابد الصنم عابد للمقيد لا للإطلاق

<sup>80</sup> المترتب على التقيد، إذا كانت التقيدات أمراً لا وجود لها

<sup>81</sup> الحيثيات تعني القيود، أي الوجود المطلق لا حاجة له في الثواب أو العقاب لأنها تقييدان

<sup>82</sup> يقصد: الحسين بن منصور الحلاج، أي فلم قُتل مع وصوله إلى الإطلاق؟

<sup>83</sup> أي يرجع إلى ظاهر جسم منصور الحلاج، وظاهر جسمه مقيد

<sup>84</sup> أي ولو كان اسم الوجود، فإن إطلاق اسم الوجود على الله لضيق العبارة

<sup>85</sup> حسية كالعالم والمتكلم، وعقلية كالعزة والعظمة، وشرعية كالإيمان والكفر



الحقيقتة - أي في مدلولات الألفاظ - عيُّها ، كما أن الأسماء في مرتبة الذات عين الذات . قال الجامي - رحمه الله - :

آب درِگِل گِل است گِل در آب      عين آب ، اين دقيقه را درياب

وقال غيره :

حق جان جهان است جهان جمله بدن      توحيد همين است ودگر حيله وفن  
وقد قال الغزالي رحمه الله : الجسم لا وجود له في الواقع كالظل ، والموجود حقيقة هو الروح . ولذا من فني روحه ، يقال له الفاني في عرف الصوفيّة .  
فإن قلت : ما معنى فناء الروح ؟

قلت : قد قدّمنا أن معناه فناء صفاته التي هي أمور اعتباريّة ، وصار الروح بها قابلاً لحكم اللذة والألم . فإذا فني تعلّقه بالظاهر ، فنيت تلك الصفات ، فصار مطلقاً خارجاً عن الأحكام كما كان في الأصل . فيكون في عين الألم ملتذّاً وفي اللذة متألماً ، وفاعلاً وغير فاعل في حال واحد ؛ يقول أنا بلا أنا . ويُضيف بلا إضافة . لوصوله إلى إطلاق الذات .

وقد عرفت من هذا ، أن المخلوق هو تعلّق الروح وتقيّده بالاعتبارات العلمية والجسميّة . فإذا فني التعلّق بقي الخالق . كما أن الثوب إنما المنسوج هيئته المخصوصة . فإذا نُدف ثانياً وأزيلت تلك الهيئته ، بقي قطعاً وفني المنسوج . وتفهم من معنى فناء الروح وموته معنى فناء الجسد وموته ، أنه أيضاً زوال الهيئته المخصوصة . وإلا فلا ينعدم الموجود ولا يوجد المعدوم . وإنما هي

أطوار يُلبسها [الله]<sup>86</sup> الوجود ثم يخلقها<sup>87</sup>. قال الله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥].

والحاصل أن الذات [الله] واحد والصفات كثيرة. ومع ملاحظة كل صفة منها، له اسم كلي أو جزئي، كالشجر والحجر والبشر والذرّ والذباب. لكن لا يُحمل على مرتبة الألوهية إلا ما ورد به الشرع.

ومن هنا فهمت معنى قولهم: «كل العلوم مندرجة في البسملة». وذلك لأن معناه، على ما في الإحياء: كل الأمور بالله. وقال: المراد بالاسم هاهنا هو المسمّى. انتهى. أي قائمة بالوجود قيام الصفة الذاتية والفعليّة بالموصوف.

فإن قلت: فلم لم يُشرع إطلاق الأسماء بكل صفة كالشجرية مثلاً، مع أن الشجرية قائمة بالوجود بلا شك ولا شبهة؟

قلنا: لوجهين: إيهام التقيد، لكون الشجر محسوساً محدوداً في الظاهر. والثاني: أن خصوص الشجرية مما له ضدّ فيفنى بضدّه، والله تعالى لا يوصف بما له ضدّ.

<sup>86</sup> إضافة يقتضيها السياق

<sup>87</sup> تفسير صوفي إشاري للآية يختلف عن تفسير جماهير المفسرين هنا! قال ابن كثير في معنى الآية: ﴿أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ؟ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ أي أفأعجزنا ابتداء الخلق حتى هم في شك من الإعادة! والمعنى أن ابتداء الخلق لم يُعجزنا والإعادة أسهل منه.

فإن قلت : الحياة والعلم ضدّهما الموت والجهل ، وعلى هذا سائر الصفات ومع ذلك يوصف الله بها؟

قلنا : الذي يوصف الله بها هو الصفات المطلقة الكلية . والوجود [المطلق] لا يخلو عن واحد منها . ألا ترى أن الخشب مادام رطباً فله حياة مخصوصة ، فإذا يبس فله حياة مخصوصة ، وإذا أُحرق وصار رماداً فله حياة . لأن الحياة والعلم عبارة عن هيئته الخاصّة . فإن نظرت إلى خصوص الحياتات والعلوم في الخشب فقد اتّصف الخشب بضدّها . وإن نظرت إلى وصف العلم والحياة في الخشب مطلقاً ، فهو موجود أبداً ، لا يمكن خلوّ ذات الخشب عنه . ونحن قائلون بأن الله تعالى لا يوصف بالحياة الجزئية .

فإن قلت : فما السمع والبصر في الخشب ، والقدرة والإرادة والكلام؟ قلت : الكلام والسمع والبصر راجعان<sup>88</sup> إلى العلم والحياة . وأما القدرة والإرادة فهو مِله<sup>89</sup> إلى الأطوار وقبوله إيّاها . ولو تأملت لوجدت كل واحدة منها [أي من صفات الشجر المطلقة] عين الأخرى . ولذا قيل : الوجود كله قدرة وكله علم . وخلوّ الخشب مثلاً من هذه الصفات السبع مطلقاً غير ممكن . وهذا بحسب أفهام القاصرين . وإلا فالصفات كلها جزئية وكلية مندرجة في الوجود

<sup>88</sup> وجه العربية أن يقال : راجعة . ومعاد السؤال والزّد عليه أنه إذا قيل : إن الوجود المقيد لا يخلو عن الصفات المطلقة ، فأين السمع والبصر .. في الخشب ، اللذين هما من الصفات المطلقة ؟ قلنا : إن العلم في الخشب هيئته الخاصّة به ، وكذلك سمعه وبصره اسم هيئة خاصّة به لا يبلغها إدراكنا<sup>89</sup> أي الخشب . يعني أن الخشب قابل للأطوار فهو قدير ومريد !



الباطن وهو موصوف بها ثمة. يعني أنها عين الوجود وهي باقية ثمة أزلاً وأبداً. والموت الجزئي والجهل الجزئي والسكوت الجزئي مثلاً، إنما هو فيها ظهر عندنا. وإلا فلم يذهب شيء ولم يحدث شيء. بل الأمر واحد كلمح بالبصر. على أنا نقول: العجز الجزئي فرد من القدرة المطلقة [لأنها قدرة على ترك الفعل] ، وكذا السكوت ونحوه فرد من مطلق ضده<sup>90</sup>.

فالحاصل أن الذات موصوفة بكل صفة ، ومسماة بكل اسم ، بلا قيد ولا إطلاق. ومثاله الشخص الموصوف بعلم وكتابة وخياطة ونجارة وحدادة وصباغة وغيرها ، مسماة وموصوف بهذا كله بلا قيد ولا إطلاق. فإنه مع القيد بالنجارة ليس موصوفاً بغيرها، ومع الإطلاق عن كل القيود ليس موصوفاً أصلاً. لأن الذات المجردة [الجزئية] لا وصف لها ولا وجود لها خارجاً. وأما إذا لم تقيّد ولم تطلق، بل أخذت الذات مطلقة عن القيد والإطلاق ، فهي موصوفة ومسمّاة<sup>91</sup> بكلّها. وهي من تلك الحثيثة عين الكل. وهذا ما قاله الشيخ ابن عربي: سبحانه من خلق الأشياء وهو عينها<sup>92</sup>. فالخشب من حيث الإطلاق مطلق موصوف بكل وصف ومسماة بكل اسم وضده. وهو عين الكل. والخشب من حيث هذه الخشبيّة فاعلة ، ومن حيث التقيّد بقيد مفعولة. فالقيّد غير المطلق،

<sup>90</sup> أي القدرة على ترك الكلام

<sup>91</sup> في الأصول: موصوف ومسماة. بكلّها: أي التقيّد والإطلاق

<sup>92</sup> هذا كلام أهل الاتحاد، وقد سبق الحديث عنه في أحد التعليقات

والمطلق عين المقيّد. لأنّ التقيّد اعتبار له. والشئ من حيث هو ، أي غير مأخوذ باعتبار آخر ، لا يغيّر اعتباره ، كما لا يغيّر زيد من حيث هو نجارته ، وإن كانت النجارة غيره.

واعلم أن إطلاقنا العلم والحياة ونحوها على آثارها التي هي أفعال الوجود ، إنما هو بطريق المسامحة<sup>93</sup>. وإلا فالصفات مبدأ تلك الأفعال.

وإنما أكثرت هنا لأن مسألة الوجود صعبة ، قلّ ما تصل إليه أفهام الناظرين ، فيعترضون بما ليس بوارد على مقصد القوم.

منها: أنهم قالوا الكلّي الطبعي غير موجود في الخارج<sup>94</sup> ! والحال أن ذلك في الكلّي الممكن [لا في الواجب]. لأن الواجب ليس كمثله شيء.

ومنها: قولهم «ما نحن إلا بشر مثلكم»<sup>95</sup> ! والحال أن القوم [يقصد الصوفية القائلين بالاتحاد] لا يقولون بمنافاة الألوهية للبشرية ، لأن المطلق لا ينافي المقيّد.

ومنها: أن الكفار يعدّون ، فلو كان الوجود [في المقيّد] عين الأشياء [الوجود المطلق] لزم تعذيب الواجب ! والحال أنهم<sup>96</sup> لم يقولوا بأن المعذب عين الوجود

المطلق، بل قالوا : المطلق عين المقيّد. فالمطلق عين المعذب، والمعذب غيره. كما

<sup>93</sup> أي المجاز. من قبيل إطلاق اسم الأصل على الفرع

<sup>94</sup> فالوجود الذي هو كلّي طبيعي وكذلك سائر الصفات المطلقة غير موجودة في الخارج ، بل في الذهن ؛ فيكون الوجود والصفات في العلم لا في الخارج، والعلم وهم لا حقيقة له !

<sup>95</sup> أي قول الرّسول : «إِن تَعْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» ؛ ولسنا بآله مطلق ؛ فعلم أن البشرية تنافي الإطلاق !

<sup>96</sup> أي الصوفية القائلين بالوحدة الوجودية

قالوا: الحبيب أنت إلا أنك غيره. يعني القطن ليس بزائد على الثوب ، والثوب زائد عليه بأمر اعتباري وهو النسج. وأحكام الثوب إنما هي مادام الثوب متعلقاً بذلك الأمر الاعتباري الوهمي المدار للأحكام. فإذا فني ذلك الأمر الزائد، رجع الثوب إلى أصله ، فصار قطناً ناجياً عن الاتزار والارتداء. كما قالوا : من مات فقد نجا.

فعُلم أن المعذب هو الأمر الوهمي القائم بالمطلق ، والمطلق لا حكم له ثوباً أو عذاباً ، لانفياً ولا إثباتاً.

ومن هذا علم مرادهم من قولهم: «إن الصوفي خسر الدنيا والآخرة»؛ يعني لأنه بلذة مرتبة الإطلاق الذاتي ، والعجز عن درك الإدراك ، واليأس البحث فارغ عن قيده باللذة المقيّدة في الدارين. ومن هذا تفهم أنه كم من ميّت حيّ ، وكم من حيّ ميّت ! وذلك أن النجاة الدنيوية بموت البدن ، والأخروية بموت الروح ، على قياس موت الثوب ، بأن يخرج الروح عن اعتبار الروحية ويصير مطلقاً للنور، بإزالة قيد التعيّن ، كما حصل للصوفية - رحمهم الله -.

فالصوفي غير ناجٍ عن شدة الدنيا لحياة بدنه. ولذا اشتدّ بلاء الأنبياء. وناجٍ عن حرج الآخرة لموت الروح. وغيره معذب فيهما لحياته فيهما. بل يشتدّ عذابه في الآخرة من عذاب الدنيا. لأنه في الدنيا كان واصلاً بأحد محبوبيه ، وهو مقاصد الدنيا. وفي الآخرة فاته كلاهما<sup>97</sup>؛ أما الدنيوية فلفوات آلتها ، وهي

<sup>97</sup> أي موت البدن وموت الروح



الحواس. وأما الآخروية فلاشتغال روحه بالأمور الاعتبارية واحتجابه بها. فصار الحي ميتاً أبداً والميت حياً أبداً. فسبحان من أخفى لطفه في قهره ، وقهره في لطفه! خلق الموت والحياة ، أي العدم والوجود ﴿لَبَلُّوْكُمْ أَنْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] لوقوعه [أي الإخفاء] وفق العقل.

والغرض من هذه التطويلات ، أن المبدأ والمعاد<sup>98</sup> هو الإطلاق. والأحكام إنما هي في البين يعني في التقيدات. فإذا وصلت إلى الإطلاق نجوت. لما تقرّر أن كل متقيد يرجع لا محالة قريباً أو بعيداً إلى الإطلاق. لقوله تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٣]. فعلم أن القائل<sup>99</sup> بنجاة الكفرة له عذراً ما. إلا أنا نقول : الكافر إذا صار مطلقاً عن التقيد الذي هو الكفر لم يبق كافراً بل صار نوراً فيدخل الجنة مؤمناً. فمعنى الآيات أن الكافر يحرم عليه الجنة ويخلد في النار مادام كافراً. فيبقى النظر في أنه هل بعد الموت على الكفر نجاة من الكفر؟ والأمور المتشابهة موقوفة إلى الله وإلى رسوله<sup>100</sup>.

فإن قلت : هل صرح أحد بمفاد هذا البيت<sup>101</sup> من أهل التمكين والجامعين

بين علم الظاهر والباطن؟

<sup>98</sup> أي ما هو الدائم أزلاً وأبداً

<sup>99</sup> وهو الشيخ ابن عربي

<sup>100</sup> حاصل المعنى أنه أشبهه على الناظرين هذا الأمر ، ولكن الأمور المشتبهات موكولة إلى الله ورسوله.

والكتاب والسنة صريحان في عدم نجاة من مات على كفره

<sup>101</sup> يشير إلى البيت السندي في المتن

قلت : نعم ، المذكورون كلُّهم كذلك . وقد صرَّح الإمام الغزالي في الإحياء ، والشيخ ابن عربي في الإسراء ، وحضرة المجدد الألفي في المبدأ والمعاد : أن صانع العالم كالروح مع البدن ليس بداخل ولا خارج ، ولا متصل ولا منفصل ، بل العالم قام به كقيام البدن بالروح .

وفسّر أهل المعرفة الروح بأنه الوجود المطلق الملحوظ من الشيء بلا قيد . ولفظة «أنا» عبارة عنه . ثم صرّح شارح الفصوص<sup>102</sup> أن الروح [الجزئي] عين البدن من وجه ، وغيره من وجه ، كالصانع مع العالم .

فالحاصل أنهم يقولون : إن الصانع روح ، والعالم بدن . ولا حلول ولا اتحاد ، ولا قرب ولا بعد ، ولا فصل ولا وصل ؛ بل العالم بشأنه وحيثيته وصفته الفعلية كالثبوتية للقطن . وإلا فذات واحدة . وإنما كثرت أسماؤها لكثرة أفعالها وصفاتها . فمن قال : «همه أوست» ، فإنما قال بهذا اللحاظ<sup>103</sup> . فافهم ولا تتهم .

فان قلت : لو رأينا عبارات المشايخ المذكورين لنظرنا فيها : هل هي صريحة في وحدة الوجود أي [وحدة] وجود كل الأشياء ، أو غير صريحة [في الوحدة الوجودية] ، بل راجعة إلى الشهود ؟ قلت : قال الشيخ سعدى في ديوانه :

نظر آوردم بُردم كه وجودى بتو ماند

همه اسمند وتو جسمى ، وهمه جسمند تو جاني

<sup>102</sup> وهو الملا جامي

<sup>103</sup> أي باعتبار أن الروح الكلّي والعالم في المبدأ والمعاد حقيقة واحدة

وقال الشيخ فريد الدين عطار في «منطق الطير» :

جمله یک ذاتست واما متصف      جمله یک حرف و عبارت مختلف

وقال الشيخ الجامي في «سلسلة الذهب» :

در زمان وزمین وکون و مکان      همه او بین چه آشکار و نهان

وقال المولوي في «المثنوي» نقلاً عن الشيخ ابن عربي :

گفت المعنى هو الله شيخ دين      بحر معنى هاست رب العالمين

وقال أيضاً :

ما عدمهایم هستیها نما      تو وجود مطلق فانی نما<sup>104</sup>

وقال أيضاً :

او مثال جان ، ما چون دست و پا      بسط و قبض دست از جان شد روا

وقال أيضاً أحياناً حاصلها : أن كل جسم فيه ما تبصرون وما لا تبصرون

من الذات والصفات، وفيه الجنة والنار. ولا قبح في شيء على الإطلاق؛ فسم

الحية<sup>105</sup> موت و حياة ، وأن كل ذرة حي و عليم<sup>106</sup>.

وقال عبدالغفور اللاري في حواشي شرح اللمعات : من عرف نفسه عرف

ربه ؛ لأنه هو هو حقيقة. وقال الإمام الغزالي في الإحياء : الموجود حقيقة هو

<sup>104</sup> ای خداوند ما! تو وجود همه اشیا هستی که من عدمهای را می نائی و عدمهای را نماندگی کردی

<sup>105</sup> موت للغیر و حیاة لذات الحیة ، فلا قبح فی ذات السم ، و لا لأضر بالحقية

<sup>106</sup> أي موصوف بالصفات المطلقة الكلية



الله والباقي ظلّه. لكونه فعله. والفعل من حيث هو معدوم لا وجود له أصلاً. فهو معدوم بذاته وموجود بغيره.

فإن قلت : فالفقهاء لا يقولون بوحدة الوجود ، فيكون في المسألة اختلاف؛ فهل هو لفظيٌّ أو معنويٌّ؟

قلتُ : لفظيٌّ يرتفع بالتحقيق ، كما حقّقه المجدّد الألفي رحمته في رسائله ومكاتيبه - نفعنا الله بها ! - .

فإن قلت : فكيف يرتفع النزاع بينهم ؟

قلت : شرح ذلك طويلٌ لا يسعه المقام. ولكن نقول: قد صرّح صاحب المطول في فنّ البيان : قولك رأيت الورد<sup>107</sup> ، إنما يصح عرفاً. وإلا فالمرئيّ لونه ، والجسم لا يُرى. قال الشيخ عبدالحق الدهلويّ (في شرح الصراط من فضائل الجمعة): الجسم غير مرئيّ عند أهل المعقول ، ولكن صحّ عرفاً وشرعاً أن يقال: رأيت الجسم [إذا رأيت بدنه]. وكذا رؤية المؤمنين ربّهم في الجنة ، إنما يصح عرفاً وشرعاً ، وإلا فالمرئيّ نور جلاله.

وقال المجدّد الألفي - عليه الرحمة -: العالم كله أعراض [قائمة بالحق]. وهو مذهبه ومذهب الوجوديّة<sup>108</sup> والنظام من المعتزلة ، وإليه ميل الشيخ الماتريديّ كما في التبصرة. إلا أن الوجوديّة قالوا بقيامها بالذات والمجدّد رحمته - بالصفات

<sup>107</sup> الورد هنا بمعنى الرائحة (أي خوشبوی)

<sup>108</sup> أي القائلين بوحدة الوجود

وَالنَّظَامُ بِنَفْسِهِ<sup>109</sup>. وَقَالَ حَضْرَةُ الْمَجْدِدِ الْأَلْفِيِّ : هَذَا كُلُّهُ فِي غَيْرِ الْعَارِفِ الْكَامِلِ ، إِذْ هُوَ لَيْسَ بِعَرَضٍ بِالِاتِّفَاقِ [بَلْ هُوَ جَوْهَرٌ].

وَإِذَا عَلِمْتَ هَذَا ، فَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْمَحْسُوسَ كُلَّهُ غَيْرُ اللَّهِ عِنْدَ أَهْلِ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ وَالْوَجُودِيِّ وَالشَّهَوِيِّ ، إِلَّا أَنَّ الْمَحْسُوسَ غَيْرَ بَعِيدٍ عَنِ اللَّهِ لِأَنَّهُ قَائِمٌ بِهِ بِاتِّفَاقِ الْفَرِيقَيْنِ ، كَمَا فِي التَّبَصُّرَةِ. فَقَدْ سَلَّمَ أَهْلُ الظَّاهِرِ أَنَّهُ قِيَّومُ الْكُلِّ. وَهَذَا هُوَ مُرَادُ الْوَجُودِيَّةِ مِنْ قَوْلِهِمْ: «هَمَّ أَوْسَتْ» أَيُّ هَمِّ أَثَرِ أَوْسَتْ ، وَهَمِّ ظِلِّ أَوْسَتْ وَفَعَلَ أَوْسَتْ وَقَائِمٌ بِأَوْسَتْ. فَيُحْمَلُ<sup>110</sup> بِاعْتِبَارِ الظُّهُورِ لَا الْوُجُودِ. أَيُّ هَمِّ ظُهُورِ أَوْسَتْ نَهَ ظُهُورَ غَيْرِ أَوْ. فَالْعَالَمُ كُلُّهُ مَظْهَرُهُ تَعَالَى بِاتِّفَاقِ الْفَرِيقَيْنِ بِلَا نِزَاعٍ.

ثُمَّ مِنْهُمْ مَنْ قَالَ : الْمَظْهَرُ عَيْنُ الظَّاهِرِ ، كَأَكْثَرِ الْمَشَائِخِ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ : إِنَّ الْمَظْهَرُ غَيْرُهُ. وَعَلَيْهِ الْمَجْدِدُ الْأَلْفِيُّ رحمته الله. وَالْحَقُّ أَنَّ الْقَوْلَيْنِ كِلَاهُمَا صَوَابٌ بِنَظَرِ الْحَقِيقَةِ وَالشَّرِيعَةِ. وَلَمَّا كَانَ الْمَجْدِدُ رحمته الله وَارِثَ النَّبَوَّةِ الَّتِي يُرَجَّحُ فِيهَا جَانِبُ الشَّرْعِ رَجَّحَ الْغَيْرِيَّةَ. لِأَنَّ الشَّرْعَ مَبْنِيٌّ عَلَى الْغَيْرِ وَالْغَيْرِيَّةِ. وَإِلَّا فَقَدْ قَالَ الْمَوْلَوِيُّ الرَّومِيُّ :

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد      موسی وفرعون اندر جنگ شد  
چون به بی رنگی رسی کان داشتی      موسی وفرعون اندر آشتی

<sup>109</sup> أَيُّ صُوفِيَّةٍ وَحِدَةُ الْوُجُودِ قَالُوا بِقِيَامِ الْعَالَمِ بِالذَّاتِ وَأَنْكَرُوا الصِّفَاتِ فِي الْخَارِجِ ، وَأَثْبَتُوا الصِّفَاتِ فِي مَرْتَبَةِ الْعِلْمِ. أَمَّا الْمَجْدِدُ فَيَقُولُ بِوُجُودِ الْعَالَمِ وَقِيَامِهِ بِالصِّفَاتِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ. وَالنَّظَامُ الْمُعْتَزَلِيُّ يَرَى أَنَّ الْعَالَمَ نَفْسُ الصِّفَاتِ.

<sup>110</sup> وَفِي نَسْخَةٍ : فَالْجَمْلُ

يعني أن الحقيقة ليس فيها كثرة ، فلا يُتصوّر الحكم والمحكوم عليه .

### الخامس والأربعون

[٤٥]

كُتِي نَظَرُ نَقْلِ جَوْ ، كُتِي تَيْنُ كَلَامُ  
كُتِي فُوجُ فِكْرٍ جِي ، كُتِي مَانِ مَقَامُ  
كُتِي مَسْ جُونِ مَامُ ، كُتِي كُجِنُ پَدَرُو

هذا بيانٌ لأحوال العارف الحكيم ؛ فإنه يتكلّم في كل فنّ بما هو دأبه ولا يخلط به غيره . وبإتقان ذلك يتفاوت العارفون في تحرير الألسنة ، وتخليصها من الحشو والتخليط . فإذا تكلم بلسان النقل ، كان سمعاً محضاً يتمسك بالأثر فقط<sup>١١١</sup> . وإذا تكلم بلسان العقل ، استعمل الفكر على قوانين المنطق ، وأجاب لدفع الخصم ما يعتقدّه الخصم ، وإن لم يعتقدّه هو بنفسه من الأجوبة الجدلية . وإذا تكلم بلسان الحقيقة ، دار مع الحق حيث دار ، ولا يعرج على مذهب معيّن ولا يدلّ خليل ولا لجار . ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ .

فيكون حينئذ لسانه كلسان الميزان ، يميل مع الحق حيث كان .  
وإذا تكلم بلسان الأنوار<sup>١١٢</sup> ، يُراعي ما تداولته أهل الأسرار الإلهية من الاصطلاح في تعبيرهم عن ذلك العلم الخاص الذي في ضميرهم ، ليكون

<sup>١١١</sup> أي إذا تكلم بلسان النقل عن الله بلا واسطة ، كان «سمعاً محضاً» تجلّي عليه كما تجلّي على موسى . «يتمسك

بالأثر» أي بحسب ما ورد عليه من الوارد الإلهي

<sup>١١٢</sup> يقصد الإشرافيتين العاملين بروحانيات الأسماء



ذلك كالأستار على ما في صدورهم. اقتداءً بالحكمة الإلهية<sup>113</sup>؛ فإن الله تعالى أظهر ذلك العلم للخواصّ وستره عن العوامّ. كذلك العارفون لابدّ لهم من نشر هذا العلم لأهله المرادين بالقربة الإلهية ، وستره عن غيرهم. فعرفوهم باصطلاح تعارفه بينهم ، وأعلموهم أن هذا العلم لا يصلح إلا لأهل النجاة والفتنة والفلاح. ويبنوا لهم علامة كل منزلة وأذنوا في الطالبين بالحجّ الأكبر إلى رب العالمين. فمن اشتاق روحه إلى وطنه فأجاب الداعي ، صار من المهتدين ، المتقسمين أصنافاً وألواناً ، والواصلين إلى كعبة محبوبهم<sup>114</sup> رجالاً ورُكبناً. فهم في الوصول إليها فرّق كثيرة. وإذا شغله الحال كان ساكتاً كأنه أخرس. وهذا كله إطاعةً منهم لرسول الوقت والحال<sup>115</sup>. فلا يعترض عليهم إلا أهل الضلال والنكال. نعوذ بالله من أهل الوبال!

وربّما يقول بعض المنسوبين إلى التصوّف والعرفان ، فضلاً عن أهل الظاهر الغافلين عن هذا الشأن : ما هذه المفاصد والمهالك في طريق المسلمين ؟ - بالإشارة إلى كتب الشيخ ابن عربي - فعن حاله أخبر وعن مقامه عبّر!

<sup>113</sup> أي في المقطعات والمشابهات

<sup>114</sup> يعني ربّ العالمين في المقام المحمود

<sup>115</sup> أي لعارف الوقت. وقد جاء هنا في هامش تلك النسخة في شرح كلام الشارح ما يفيد : «أن عارف الوقت ليس مُلَزَّماً بكلام محمد ﷺ لأنه كان رسول وقته وإطاعته كانت في وقته ، وهذا العارف هو رسول الوقت ، فلا عليه إطاعة ما سبق...» ! وهو كلام في غاية الخطورة ، وقد يؤذي إلى إلغاء ما جاء به نبينا ﷺ !

وما علم المسكين أن لكل علم أهلاً ، وما ترك الحكيم خلق النار لكونها ربّما يحرق ثياب الأبرار . ولا عطل الله سبحانه إيجاد البحر لأجل من يغرق فيه من الصغار والكبار . بل أنزل القرآن وفيه التشابه والمحكم . مع أن منهم من ضلّ بالتشابه ، لكن أنزله لأهله ، وستره عن غيرهم . لأنه لم يعلم فيهم خيراً فلم يسمعهم .

ومنهم من يقول : مثل هذا الكلام لا يتنفع به أحد ! وهو شاهد بعدم إحكام القائل بأحكام البداية ، إذ هو شرط لإدراك كلام أهل النهاية .

وبالجملة ، العارفون ما تكلموا إلا عن بصيرة ودراية . فمنهم من أمر به صريحاً في المنام . ومنهم من فهم ذلك بضروب [من] الكشف والإلهام . ومنهم من تحقّق له أنه ممن أخذ الله عليه الميثاق ، ببيان ما علمه لعباده من العلم المقرب إلى الله . ومنهم من ظهر له أن ذلك من أرفع وجوه المعاونة على البرّ والتقوى والتواصي بالحق والصبر عليه فيما يسمع من كلام الجهال . إلى غير ذلك من الوجوه اللطيفة والمقاصد الشريفة . ثم النفع بيد الله ، ينفع به من يشاء ويصرفه عمّن يشاء . ﴿ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴾<sup>116</sup> . وهذا<sup>117</sup> في حكم العوامّ غالباً . وأما في حكم الخواصّ ، فإن الله أسمعهم النصّح وأعانهم على الترقّي به وبتمام الفتح . فإن كثيراً من السالكين يعتقدون تمام عروجه في السماء الأول ، أو ما بعده إلى

<sup>116</sup> أي إنني متكلم ولا أضمن هدايتكم بما أنكلم

<sup>117</sup> أي كون النفع بيد الله

حضرة الكرسيّ أو غيرها من الحضرات ، فيعتقدون أنه لم تبق حضرة تُكشَف [عليه] ذوقاً [لا علماً] ، فتقطع همّهم عن العروج .

فالعارف الكامل يَلْزِمُه أن يبيّن منازل الرّحلة الروحانيّة ومعراج اللطيفة الإنسانيّة ، لينتهي العروج الروحاني بتمام السير إلى الله . ومتى أُسرى بالعبد في عوالمه هذا الإسراء ، وحصل في خزائنه<sup>118</sup> جميع قرب الملائ الأعلى ، صار العبد حينئذ عبداً كلياً آمناً قانتاً لله حنيفاً ، اصطفاه لنفسه وشرفه تشریفاً يصل العالم كلّهُ بصلاته إذا شاء . ومتى أراد أن يقابل حقيقةً من حقائق العالم<sup>119</sup> ويستجليها ، نظر في ذاته إلى الرفيعة الروحانيّة التي تُضاهيها ، وعند مفاتيح الوجوب ، وفي مرآة ذاته يحصل الشهود .

وهذا كله نتيجة السير إلى الله ، السير المسمّى بالمعراج الروحانيّ . وحاصله صيرورته مرآة جميع الوجود قسراً ولُبّاً . لأنه يرث من الملائ الأعلى مراتب كل الأعيان الشريفة ، وصار خليفةً في الأرض . وبعد ذلك هو السير في الله<sup>120</sup> . ولا نهاية له أبداً ؛ لأن مراتب التجلّي غير متناهية . فيفترض على العارف إعلام السالكين بمنازل الطريق ومقاماتها ، لئلا يفترّ سالك ، فيقف في البداية أو الوسط . وقد ثبت في باب الحقائق أن صاحب الجناح الشوقيّ إنما يطير إلى

<sup>118</sup> أي في قلبه

<sup>119</sup> أي عالم الأرواح

<sup>120</sup> أي في الأسماء والصفات



منتهى ما عرف ، ثم يسقط طائر الهمة . ووقف ما جرى لأصحاب السنة<sup>121</sup> ؛  
لأنهم لو وجدوا إلى الذات<sup>122</sup> معرفة ، لفارقوا تلك الصفة [ أي العلم ] .

### السادس والأربعون

[ ٤٦ ]

جيكي پَسُجُ پاڻ ، جيڪي وسه پَسُئين  
إنهان پَري ڪاڻ ، عالم ڪهن ڪفر جي

إشارة إلى أن المؤمن من له أثر العقل . وهو أن يرى حكم الأشياء قبيحاً  
وحسناً<sup>123</sup> بنفسه ، وهو العلم . أو بتصديق الأنبياء والعلماء ، وهو الإيمان .  
﴿ وَيَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ [ المجادلة : ١١ ] . ومن  
عري عن هاتين الرتبتين ، فهو كافر باتفاق العرفاء والعلماء . لأن الكافر في  
عرف الشرع هو الأصم الأبكم الأعمى عقلاً . ومن لم يعرف أحكام الأشياء ،  
لا بشهادة حالها ولا بإعلام العلماء والأنبياء ، فهو داخل في هذا التعريف . لأن  
عقله لو كان سميعاً بصيراً ، لرأى مرئياته وسمع مسموعاته . لأن للعقل أيضاً  
الحواس الخمس . وهذا هو السر في قول الفقهاء : شرط الإيمان أن يعرف [ أي  
بعقله وقلبه ] حرمة الحرام وحلّ الحلال .

<sup>121</sup> أي العلماء

<sup>122</sup> وفي نسختين : اهدى

<sup>123</sup> الأولى أن يقال : حسناً وقُبْحاً

وبهذا علمت أن المقلد [يعني المصدق بقلبه فقط] مؤمن لكن ضعيف الإيمان. ولذا اختلف في إيمانه ؛ والأكثر على أنه صحيح مع الإثم.

فعليك أن تصفي عقلك فتخلصه عن الغشاوة ، لتسمع قول كل شيء بحاله<sup>124</sup> أن حكمي كذا. بعضها يقول : أنا حرام. وبعضها يقول : أنا حلال. وبعضها يقول : أنا مكروه. وأعني بالحال هو الوصف المناسب للحكم، كوصف الإضرار للحرمة والنفع للحل. وكلها تقول: ليس وجودي إلا بذات قديم واجب الوجود. وهو الميثاق الحالي.

وقال الغزالي في الإحياء : من أدرك هذه الشهادة من نفسه ، فهو المؤمن. ومن لم يدرك فهو الكافر. وإنما يؤاخذ الإنسان بعدم الإدراك ، لأن له آلة الإدراك وهو العقل. بخلاف سائر الحيوانات ، فإنها شاهدة ولا تعلم بشهادتها كالإنسان. وإلى هذه الشهادة أشار موسى - عليه السلام - حيث ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [طه: ٥٠] أي صورته المخصوصة. فإن خصوص الوجود شاهد على الوجود المطلق. لأن الخصوص وصف ، فلا بد له ممن يقوم به.

فإن قلت : فقد علمنا معنى الكافر والمؤمن والعالم ، وأن أشد الناس إيماناً وعلماً ، هو أشدهم إنسانيةً ، أي عقلاً ؛ فبين لنا معنى العقل وأقسامه !

<sup>124</sup> كالتكدر في القلب في الحرمة والصفاء في الحل ، باعتبار أن الإثم ما حاك في صدرك

قلت : العقل عبارة عن نور غريزيّ في جوهر الإنسان ، أي في روحه الذي هو عبارة عن وجوده المطلق. فإن وجوده المطلق لما استوى ولطف واعتدل وكمل من سائر المخلوقات ، تلاًّأ عليه عكس الروح الإلهيّ - الذي هو ليس بداخل العالم ولا خارجه ، وأنار الكون بنوره ، فظهر في كل مظهر بقدر صفائه واعتداله ، مع وحدته بالذات وكثرته بالآثار والصفات ، ويسمّيه الصوفية العقل الكل ، والروح الكلّيّ ، والقلم الأعلى ، والحقيقة المحمدية ، والحضرة الجبرئيليّة ، والتعيّن الأول ، والروح المخصوص بالأنبياء والأولياء - كما يتلاًّأ نور الشمس على الرّجاجة ، فيحاكي الشمس ، لكمال صفاء المحلّ،

فالعقل الإنسانيّ هو العكس المحاكي للروح الكلّيّ ، لكمال لطافة جوهر الإنسان. ولذا ورد: «خلق الله آدم على صورته»؛ إذ آدم حقيقةً هو ذلك العكس. وهذا هو معنى تسمية الصوفية عقول الخلق أجزاءً ، والروح الكلّيّ كلاًّ. يعني أنه حدث بشيء مُحاكٍ للعقل الكلّيّ في جوهر الإنسان عند اعتداله. لا أنه انفصل عنه كما يفصل جزء الشيء عنه. فعقل الإنسان حادث مع حدوث البدن. ليس عين القديم ولا جزؤه ، ولكن يحاكي القديم لو كمل المحلّ. لأنه على صورته. فمن عرفه فقد عرف ربّه. وليس هذا العكس أيضاً داخل البدن ولا خارجه ، ولا متّصلاً به ولا منفصلاً [عنه] ، كأصله [أي الروح الإلهي] مع العالم. والعلم وصف هذه الغريزة [أي النور] وفعله.

فالغريزة كالبصر في جوهر العين ، والعلم كالرؤية بلا تفاوت ، والقرآن



وسائر الدلائل له كالشمس لرؤية البصر. ولفظ العقل لهذه الغريزة حقيقةً  
ولغيرها مجازاً؛ فإنه يطلق العقل على العلم الضروري والتجريبي، وعلى العمل  
بالعلم أيضاً. فإنه من لم يجرب الأمور ولم يمارسها وكان غمراً فيها، أو لم يعمل  
بما يعلم، يقال: إنه لا يعقل شيئاً.

فقد علمت أن العقل هو الغريزة النورية التي هي مبدأ العلوم كلها، بل  
مادتها. لأنها عين العلوم ومبدأ الأعمال، لتناسب الحكمة. والناس فيها  
متفاوتون تفاوتاً فاحشاً؛ فمنهم كالبحر ومنهم كالذرة. ونهاية النقصان للكفار؛  
وهم الذين لا يعلمون بنفسيهم ولا يصدقون الأنبياء والعلماء. والكمال للأنبياء  
عليهم السلام..

ومن الناس من أنكر هذه الغريزة وقال: جرت عادة الله تعالى بوضع  
العلوم في الإنسان دون الحمار! وهو مردود؛ لأنه لو كان الأثر في شيء بلا غريزة  
هي مبدؤه جائز الوجود، لكان الجهاد والحمار متساويين في الخلق عن الحياة.  
لجواز أن الحركة في الحمار بخلق الله على حسب جري العادة بلا ثبوت غريزة  
الحياة. فالحق أن الأثر كالعلم، والفعل المناسب كالحركة، لا يكون بلا غريزة،  
هي مبدأ ذلك الأثر، كالحياة والعقل.

ثم أصل الغريزة المذكورة والعلم الضروري مطبوع، لا يكون إلا بقدر ما  
وهب الوهاب، على حسب كمال الجوهر الوجودي الإنساني. وكمال الجوهر  
أن يتكامل أعضاؤه قدرأ، ويتناسب تركيبه وضعاً؛ فإن الظاهر عنوان الباطن

غالباً. ويقال لهذه الغريزة لفظ القلب الحقيقي والروح الإنساني العلوي والنفس الناطقة والسرّ والخفي والأخفى ، على حسب ترقّياتها في الكمال والجمال. وقال حضرة المجدّد الألفي رحمه الله: هذه كلها لطائف على حدة ، ولكل منها محلّ على حدة.

فإن قلت : ما معنى قوله تعالى : ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ [الإسراء: ٨٥] ؟

قلت : معناه أنه موجود خارج عن الحسّ والخيال والقدر والجهة والمكان. فهذا تعريف للروح ، بأنه أمر يضاهاه الربّ في هذه الصفات.

فإن قلت : فما معنى قولك أن الروح مخلوق مع أنه من عالم الأمر ؟

قلت : معناه الحادث ، لا المقدّر المقابل لعالم الأمر<sup>125</sup>.

### السابع والأربعون

[٤٧]

لَنُكْهِمِي خَوْءَ خِيَالٍ ، يَوُّ پَرَاهِينِ ذِيهِ ۞

چَدِّي مُلْكِ مِثَالٍ ، سِهْدُو تِي صَرِيحِ سِينِ

اعلم أن عالم الخيال حضرة أصحاب الأحوال. والكمال ترد عليه المعاني مجرّدة عن الصورة والمثال. ولا يمكن التغليب ولا التأويل في هذا الفتح ، لأنه كالنصّ [أي كالصریح] بخلاف الأوّل. إلّا إذا وصل إلى المثال المطلق كالأنبياء - عليهم السلام -<sup>126</sup> فإنه موافق لعلم الحق ، فلا يمكن فيه الغلط. ونظير الفتح

<sup>125</sup> معنى كونه مخلوقاً أنه حادث ، لا أنه مقدّر حتى يقابل عالم الأمر ، لأن عالم الأمر ليس بمقدّر

<sup>126</sup> فإن وصال الأولياء شهودي ، ووصال الأنبياء جسدي. والأنبياء يرون الشيء عندهم كما هي في نفس

الأمر ، والأولياء بحسب تجلّياتهم

الرُّؤیا ، فإنه أيضاً إما مؤوّل أو صریح . فتأمل . ثم من المقامات ، ما يقال ، ومنها ما لا يقال . ولا یصحّ ظهوره لا بالحال ولا بالخیال .

### الثامن والأربعون

[۴۸]

يَحْدِي وَيَزِرُ وُجُودَ جِي ، أَسْرُ أَقْصَى ذَانِهِن  
سرحد آتی شاہ ، مُحَمَّد (ﷺ) مِثْرِيو رَبِّ كِي

إشارة إلى المعنى التأويلي لقوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ الذي هو عالم القدم [ / العدم ] ، و﴿الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [ الإسراء: ۱ ] عالم الوجود .

فإن قلت: هل يصحّ هذا التأويل في القرآن؟

قلت: القرآن على ظاهره ، لكن لا منع من فهم الرموز الباطنة أيضاً ، بشرطين: الأوّل: احتمال الألفاظ إيّاه . والثاني: عدم لزوم المحذور الشرعي . وأما المعنى التفسيري ، فلا بدّ فيها من النقل ، كذا في مكاتيب المجدّد الألفي .

### التاسع والأربعون

[۴۹]

صاحب سید خلقیو ، جڈھن جاء نہ ماء  
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ، حسن حد نہ کا  
نہ کو وصل وچ ہر ، نہ کو وچ وچان  
ماہر ذنائین ذات ہر ، صورت سندیس شاہ  
سرور کئو سجدو ، آٹی ایمانا  
المؤمن من مرآة المؤمن ، لوکا گالھ لکاء  
کُنجون قُرف تئا ، ہم ہت حبیب جی



إشارة إلى الحقيقة المحمدية ، التي هي عبارة عن صورة معلومة الذات متلبسة بشأن كَلِّي جمليّ ، أي جامع لجميع الشؤون بلا تمييز. وكل الحقائق تفصيل لهذه الحقيقة الشريفة. ولها أسماء لا تُحصى باعتبار المراتب ، كالقلم واللوح. فإن الاسم عبارة عن الذات مع تعيين خاص. والاسم المعروف اسم الاسم عرفاً وحقيقةً أيضاً ، إذ الذات المطلقة لا اسم لها أصلاً.

ثم الأسماء [إمّا] إلهية وهي ما تؤثر، أو كونية وهي ما تتأثر. وفي الحقيقة الكونية أيضاً إلهية. ولْيُعلم أن علم الحق تعالى بالأشياء حضوري لا حصولي. فهمايت الممكنات هي الشؤون الحاضرة عند الذات ، أو الذات مع تلك الشؤون الحاضرة عند الحق<sup>127</sup>. والمراد من الشأن الصفة.

ولْيُعلم أن كلّ الماهيات - وهي الحقائق المسماة عند الصوفية بالأعيان الثابتة - كلها مندرجة في الذات ، أي الوجود المطلق جلّ شأنه. والمراد بكيونيتها مندرجة في الذات: أنها لم تخرج من القوة إلى الفعل. وتسمّى تلك الماهيات نسباً واعتبارات للوجود [المطلق]. وبعضهم خصّ اسم الماهية بشؤون تميّز عنه في العلم عن غيرها ، لأنه حينئذ تتحقّق صور الشؤون. وإلا فهي شؤون ذاتية ، لعدم تحقّق الصور الصفاتية ، وهو الأظهر.

فالخاص أن الماهية عند الصوفية هي الهيئة الممكنة للوجود. وتسمّى تلك الماهية وجوداً علمياً ما لم تخرج من القوة إلى الفعل. فإذا خرجت ، تسمّى

<sup>127</sup> وفي نسخة بها تعليقات: عند أهل الحق

وجوداً خارجياً ، يعني بحسب الظاهر. وإلا فالصوفية لا يقولون بالوجود في الخارج إلا لذات الواجب. لأن الوجود في الخارج عندهم عبارة عن وجود الشيء في الخارج عن المدارك. ووجود الممكنات إنما هو في المدارك. ولذا قالوا : لا وجود للكثرة في خارج النفس [أي في الخيال والوهم]. بخلاف الوجود ، فإنه موجود ، وُجدت المدارك أو لا. فوجودك من العالم ليس إلا ما تدركه [أي الخيال الموهوم لك]. فمن نسي الأشياء فقد فني في حقه. وهذا كما في الفصوص : الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ! وبهذا ظهر أن ما سوى الوجود اعتبار محض ، وإنما تحده لنفسك ، فافن<sup>128</sup>.

وهذه الحقيقة هي التجلي الذاتي عند الشيخ ابن عربي. وقال: إذا رأيت صورتك في مرآة الذات ، فقد عرفت الغاية التي ما فوقها غاية. فغاية كل واصل أن يشاهد حقيقته. وإلا فباب الذات مغلق ، وإنما الوصول إلى الأسماء ، التي هي مبادئ الواصلين. وإذا وصل الشخص إلى اسمه فقد وصل ذاته. وهذا الاسم يسمى وجهاً خاصاً. وهو موجود لكل موجود ، خلافاً للحكماء.

قال الله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨].

الخمسون

[ ७० ]

چڏي عالمِ امڪاني، وڃي رَسجُ وُجُوبَ کي  
الولاية وُصُولُ الاسْمِ، اُتي پُچُ اوطان

128 أى فى خيالك. فأفنى نفسك وخيالك تفنى

كُلُّ شيءٍ في كل شيءٍ ، سَيِّتٌ سَيِّ تامر

جَنِينٌ ذَنُو يَأْ ، سَيِّ سَيِّ يَسْنِ يَدْرُو

اعلم أن حقيقة كل شخص هو تعينه الوجوبي ، الذي تعينه الإمكانية ظل له. وهذا التعين الوجوبي اسم من أسماء الله تعالى ، كالعليم والمريد والمتكلم. وهذا الاسم الإلهي هو رب ذلك الشخص ، ومبدأ فيوضه الوجودية والتابعة للوجود.

ولهذا الاسم الوجودي مراتب شتى. ففي مرتبة الصفات أو الاعتبار يصدق هذا الاسم. ثم ليس إلا الاضمحلال والاستهلاك ، لعدم التغير [التمييز] في مرتبة الإطلاق. وهذا الاسم جامع لجميع الأسماء الإلهية والكونية إجمالاً ، لاشتراكه على الذات الجامعة لكل. وهو معنى قوله : «كُلُّ شيءٍ في كُلِّ شيءٍ». وجامعية الإنسان إنما هي من هذا الوجه.

والولي عبارة عن وصل إلى اسمه الوجوبي بالمجاهدة أو الجذبة المنضمة كل منهما بالآخرى متقدمة أو متأخرة. وتفاوت الأولياء وتفاضلهم فيما بينهم مبني على كمية طبي مراتب هذا الاسم الوجوبي على حسب الاستعداد. فالأكثر طيباً هو الأفضل. والواصلون إلى الاسم [أي الاسم المحمدي] قليلون. فإن أكثرهم يقطعون مراتب الإمكانية بطريق السير والسلوك تفصيلاً ، ثم يقفون في ظلال الاسم [أي الوجوبي]. وقد يتوهم الوصول إلى الاسم في الجذبة الصرفة ، لكنه غير معتبر. والذين عرجوا من الاسم [أي الوجوبي] وقطعوا



مراتبه<sup>129</sup>، قلت أو كثرت بكلها، فهم أقلّ القليل. وحقيقت انسان كامل مشتمل است بر جميع شئون إلهي وكوني. لأنه مرآة لأحادية الجمع. كذا في مكاتيب حضرة المجدّد الألفي عليه السلام. وإذا تحقّق السالك هذا الاسم [أي المحمدي] بأن تصير ذاته مرآة، فيظهر هذا الاسم فيه بجميع لوازمه وأحكامه، يصير مستغرقاً في ذلك التجلي؛ كذا في الرشحات، فيرى كل شيء في مرآته.

ولا مانع من وصول الاسم [الوجوبي] إلا الحجب المندرجة في النفس. فإذا فني النفس أي تعيّنّها الإمكان، فلا مانع بعده. وعلامة الفناء تقدّم حالة تُشبه الموت. إلا أن الموت ليس فيه حضور، وهذا عين الحضور، وأن تصير جهة الخلق مغلوّبة وجهة الحقيقة غالبّة. يعني تكون الغلبة لأحكام الروح، فيرتفع التمييز بين الحق والباطل. لأن التضادّ إنّما هو في مرتبة الأسماء دون الذات :

چون به بي رنگی رسي كان داشتی موسى وفرعون اندر آشتی  
فقد علمت أن سير كلّ سالك إنّما هو في عالمه الصغير، وما يرى فيه من العوالم الخارجة، فهي حقيقته الخاصّة به المشابهة للعوالم الخارجة [أي الغيبية]، لا عين غيبها، كما زعم البعض. فقد علمت أن الجنان بعدد الأسماء. وكذا العرش والكرسيّ واللوح والقلم والسماء والأرض. بل الكل في الكل. فافهم ولا تعترض على ما لا تفهم!

<sup>129</sup> أي من الصفة والشأن والاعتبارات إلى أن وصلوا الوحدة

وإذا وصل السالك إلى اسمه ، ولو في مرتبة الظلال ، فقد وصله<sup>130</sup> الحقيقة. فيعرف كل الحقائق. كما قيل: «مَنْ لَهُ الْمَوْلَى فَلَهُ الْكُلُّ».

فإن قلت: فالإنسان الكامل يظهر فيه اسم المصل أيضاً لكونه جامعاً، وفي القرآن: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٣]. وأجيب: بأن مرادنا من كون الكامل مظهراً للكل ، أنه سبب لظهور الكل. وإن لم يكن بعضها قصداً بل تبعاً وعرضاً ، كإضلال أبي جهل ونحوه لأجل التعصب. ومثاله قول الحكماء: إن النار تُفَرِّقُ المختلفات وتَجْمَعُ التماثلات. والحال أنه إذا فُرِّقَت المختلفات ، وهي العناصر الأربعة ، رجع كلُّ منها إلى مركزه ، فصار جامعاً له أيضاً تبعاً.

### الحادي والخمسون

[٥١]

هَئِثْ تَوَجَّاهُ ، لَا هَ تَهْلِينُ سُرِيرِينَ  
الصَّلَاةَ مِنَ الصَّلَى ، كَامِي تِي خَرَابُ  
جِسْمِي دُوزْخِ دَابُّ ، كَلُونِ كَائِنِ دَاخِلِينَ

اعلم أن لبَّ وجودك هو الحجاب الذي يحرقه النار الإلهي المطلع على الأفئدة. فأحرقه في الحياة بالصلاة، أي بدّل وجودك المقيد، لـ ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]. لأن الصلاة من الصلي ، وهو الحرق. فإذا أحرقت لبَّ وجودك ، يبقى جلد الوجود يعنى الصورة ، ولا بأس به. لأن الحجاب هو لبَّ الوجود لا جلده. وهذا أمر عظيم لا يطّلع عليه إلا

<sup>130</sup> كذا في الأصول. وصلته الحقيقة: أي عكساً فيه

من احترق. وإن لم يحترق الحجاب بالصلاة في الدنيا ، فالنار الجسميّة مسلّطة على الأجسام التي هي الجلود. ولا قدرة لها على إحراق الحجاب. فتطّلع عليه ولا تُغنيه. ولذلك السرّ يتخلّد الكافر في النار وتُبدّل الجلود. لأن لبّ الوجود هو الحجاب وهو المعذب. والجلود لباسه. فكلما احترق لباس أليس آخر ليُعذب اللبُّ أيضاً ، لتعلقه بلباسه. قال الله تعالى : ﴿لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

فإن قلت: فما المعنيّ بالصلاة؟ قلت: لها صورةٌ ومعنى ؛ فالصورة ظاهرة. وأما الحقيقة فهو دوام المراقبة. والمراقبة دوام الحضور لظهور النور.

فإن قلت: فما المراد من النور؟ قلت: المراد نور الذات الإلهيّة.

فإن قلت: فما علامة ظهوره؟ قلت: أن يشاهد الآخرة حاضرةً. يعني يرى الأمور الآخروية وهو حيّ يقظان ، لزوال الحجاب ، وهو الوجود الامكانيّ.

فإن قلت: لو كانت رؤية الأمور الآخروية ممكنة في الحياة لرأيناها أيضاً ، لوجود البصر. قلت: هذه العين لا تراها، ومن فني تُخلّق له عين أخرى أو

تخلّص عنه عن حجاب غطّى أعين الجمهور ، فلا يرون إلا عالم الشهادة.

فإن قلت: فما حدّ الغيب والشهادة؟

قلنا: الشهادة ما يدرك بهذه الحواسّ الخمس ، ويسمّى الدنيا والمُلْك والظاهر ونحوها. والغيب كل ما يدركه الحواسّ الخمس الباطنة وهي: العقل والقلب والسرّ والروح والخفيّ ، ويسمّى بأضداد ما مرّ<sup>131</sup>.

<sup>131</sup> أي الآخرة والملوك والباطن ونحوها



فإن قلت : كيف يرى أمور الغيب كلها وهي لا تُحصى ولا يعلم الغيب إلا الله؟ قلنا: المشاهدة الغيبية للفاني إنما هي بعلم الله<sup>132</sup> لا بعلم العبد. ونحن لا نقول بالإحاطة. بل نقول : الأمور الآخروية يمكن كشفها بالكلية<sup>133</sup>، فيصير موقناً بعد ما كان مؤمناً. وأما ما تعلّق بذات الله وصفاته ، فلا يمكن لأحد أن يشاهده بالكلية لتنزّهه عن الكل والجزء.

فإن قلت : فالفاني خارج<sup>134</sup> عن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3]. قلت : الغيب عبارة عما لم تبلغه بعد. والكامل لم يبلغ كل حال. لأن الأحوال آثار التجلي. والتجلي [أي تجلّي اللدات] غير متكرّر ولا منته. فما حصل بلغته الشهادة. وما لم يحصل فغيّب ، وهو مؤمن به. فالعارف موقن بالآخرة ، ومؤمن بباطن الله وتجلياته الغيبية.

فإن قلت : ما الفرق بين الإيمان والإيقان ؟ قلت : وجود الحجاب وعدمه.

### الثاني والخمسون

[٥٢]

سُكَّهِي مَزْنَدِينِ مَارْتِي ، وَطُنْ كِيمِ وَسَارِ  
پَاثِهِي وَرُ پَنهَارِ ، سُنْ آرْ عُمَرِ جِي

<sup>132</sup> أي بتعليم الله إياه بتعليمه الوجوي

<sup>133</sup> أي في الجملة ، يعني ولو في بعض الأفراد

<sup>134</sup> لأنه يؤمن بالمشاهدة

اعلم أن الكافر هو الذي كفر وستر صفاء قلبه ، فنسي وطنه الأصلي ،  
بكسب الصفات النفسية المفسدة لحسن الاستعداد الفطريّ المودع في جوهر  
الإنسان. وذلك لأن الروح لما تعلّق بالبدن ، نظر من روزنة الحواس إلى  
الشهوات ، فاستأنس بها ، ونسي جوار الحق وتجرّده ، فاستحسن ما استحسنته  
النفس، فانقطع منه الغذاء الروحاني. فالمراد بـ «مارئي» - وهي امرأة مشهورة  
سبأها عمر، وهي لرجل مشهور النكاح - هو الروح الإنسانيّ . و«عمر كوت»  
هو البدن. و«عمر» هو النفس. والأنبياء والأولياء والكتب المنزلة كلها لدعوة  
الروح إلى وطنه. فالسعيد من خلص. والله الموفق.

### الثالث والخمسون

[٥٣]

مَرُّ تَه پَسِين پَرِي كِي ، چَد دُنیا جو دارُ  
لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ حَتَّى تَمُوتُوا ، جِيرِي مَرِّي نَه يَارُ  
عَالَم جِي سَرْدَارُ ، مُلُكُ لَنگَهتُو مَعراجِ سِين

فإنه - ﷺ - ما رأى ربّه إلا بعد خروجه عن الدنيا ولحوقه بالآخرة. كما في  
شرح الإسراء والمكاتب المجدّية - رحمه الله - والكلام المذكور [أي «لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ  
حَتَّى تَمُوتُوا»] حديث نبويّ.

فإن قلت : فما قول بعض الكاملين في الرؤية ؟ قلت : إنهم يقولون بوقوع  
الموت أولاً ثم بالرؤية. وقال العلماء - رحمهم الله - : علّة عدم الرؤية في الدنيا أن  
العين الفانية لا ترى الباقي. والصوفية يقولون: الفاني تخلق له عين باقية [أي

أخرية]، ويعبرون عن ذلك بعين القلب.

على أن حضرة المجدد عليه السلام قال في المكاتيب : إن مرثيهم إنما هو إيقان مصوّر بصورة الموقن به في عالم المثال ، وهو من أغلاط الصوفية . وإلا فالرؤية لا تقع في الدنيا . وقال : إن عين اليقين وحق اليقين كلاهما مراتب لعلم اليقين ، وإن قال المشايخ : إن شهود الآيات والتجليات الآفاقية علم اليقين والأنفسية عين اليقين ، وهو مفق لوجود السالك وموجبٌ للحيرة ، بخلاف الأول . وحق اليقين أن يجتمع العلم بالحيرة المذكورة ، فلا يزاحم عينه علمه ، ولا علمه عينه . والأمر عندنا أن هذه الثلاثة كلها داخلية في السير إلى الله ، وأنها كلها علم اليقين . لا أن ما في الأنفس هو السير في الله . لأن ما في الأنفس سير في الظلال والشبه والمثال . ورؤية المثال كيف تكون عين اليقين ! بل هو في الآفاق . فما في الأنفس آيات المطلوب كالآفاق ، والمطلوب وراء الأنفس والآفاق . وعلامته الاطمئنان باليأس عن الوجدان . وهو ظهور الذات بلا حجاب علمي وعيني . وسماه المجدد عليه السلام الوصل العرياني ، وهو المراد . حيث قال : امرى كه برين درویش ظاهر ساختند وراى تجليات وظهورات است وورای انفس وآفاق وسلوك وجذبه وورای فنا وبقا وورای صورة ومعنى . وابن وراثت در جانب قرب است لا البعد .

المطلوب هو الوصل العرياني المعبر عنه بالتجلي الذاتي الإطلاقي الورائي اللّا كفيي ، وهو المقصود من السير والسلوك . يعني الغرض خرق الحجاب . يعني غرض نفى علم است نه تحصيل علم ، ومقصود خود گم کردن است نه الحياة



[محبوب] يافتن. وإلا فالعناء لا يُصطاد. لأنه وراء الأنفس والآفاق. فلا اكتفاء بالشهود اكتفاء بالعكس. لأنه مقيد والمطلوب مطلق:

راز درون پرده زرنندان مست پرس کین حال نیست صوفي عالی مقام را

### الرابع والخمسون

[٥٤]

جَذَّهْن كَيْنٌ لَدَوَّ ، تَذَهْن لُدَّ سُپَرِين  
جَانْسِين لَهِين كَيْنٌ كِي ، تَانْسِين هَوْتُ نَه هَوَّ  
﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ، رَنْدَن رَاهُ إِهَوَّ  
كَلَمَوْتُت كُفَّر تَتَوَّ ، هَوْتُ جِتْهِين هَوَّ  
نُفِي ۽ اثْبَاتْ كَان ، پَرِين پَاكِيَزَو  
لَالْن سَنْدِي لَوَّ ، تَرُّ تَنَاقُضْ نَاه كَو

هذا بيان لتجلي الذات بلا حجاب ، المعبر عنه بالوصل العرياني الإطلاقي البرقي اللا كيفي المنزه عن الوجود والعدم. لأنها متناقضان ، والله منزّه عن النقيض. فكل تعبير في ذلك المقام تقصير. وهذا معنى ما قالوا : «من عرف الله كلّ لسانه». يعني يعجز عن التعبير، ولو بلفظ الوجود ، فضلاً عن المعدوم أو الصفات الثبوتية والسلبية.

قال بعض العارفين : عرفْتُ ربي بجمع الأضداد.

فالحاصل أن الذات غير محكوم عليه بحكم ما ، إلا الموجودية التي لا تناقض العدم. فالسالك العالي الهمة لا يغير بقاء ولا بقاء ، ولا نور ولا ظهور ، ولا حزن ولا سرور. بل وصفه اللاوصف ، ومقامه اللامقام ، ومقصوده اللا

مقصود. يعنى لا يتقيّد بشيء معين علماً ولا حباً. وإلا فالخلوّ عن المتقابلات في الخارج محال. فهو كالحرف ، لا يتقيّد بحركة ولا يخلو عن الإعرابيّة.

فالكامل مطلق في حال التقيّد فيصحّ فيه الكلّ. وفي حال التنزّه [ فلا يكلف بشيء ]. يعني يتّصف بالأشياء بلا اتّصاف ، ويفعلها بلا فعل. فيأكل بلا أكل ، وينام بلا نوم ، ويعلم بلا علم ، ويغضب بلا غضب ، ويشبع بلا شبع ، ويجوع بلا جوع ، ويتكلّم بلا كلام ، ويحبّ الأشياء بلا حبّ ، ويحيا بلا حياة ، ويموت بلا موت ، ويصوم بلا صوم ، ويصليّ بلا صلاة ، ويعبد بلا عبادة ، ويؤمن بلا إيمان ، ولو كفر أو عصى لكان بلا كفر ومعصية ؛ يعنى هو كالزّجاج المجاور للألوان ، يُرى فيه الألوان وهو غير متلونّ ، وأوصاف العوالم كلون الثوب.

فالأوصاف والأفعال الظاهرة في الكاملين ، إنما هي بدنهم ونفسهم. والباطن يعنى الروح والقلب خاليان عنهما ، كذات المرآة [خالية] عن الصورة المرئيّة في ظاهرها.

وقد يتخلّص النفس<sup>135</sup> أيضاً كالأنبياء وبعض الأولياء ، فلا يكون الفعل والوصف إلّا في القلب. ويعبّر الصوفية عن هذا المقام بفناء الفناء وجمع الجمع وحق اليقين والبقاء والحيرة الكبرى والعلم البسيط والمعرفة والوصال. وهو منتهى مقامات العارفين. فالفناء أن لا تعلم شيئاً سوى الذات. وفناء الفناء أن

<sup>135</sup> أي عن الأوصاف والأفعال

تخلص عن عدم العلم أيضاً ، كما خلصت عن العلم ؛ فتكون عالماً وجاهلاً في حال واحدة ، فقد جمعتَ الأمرين جميعاً ، فهو جمع الجمع .

ومادام السالك فانياً فهو ناقص لتقيده<sup>136</sup> ، والكمال في الإطلاق وفناء الفناء ، لأنه بقاء البقاء . فالعارف لا يُعرف كالمعروف ، لعدم تقيده بوصف أو اسم كالمعروف . فهو موجود بدليل آثار الوجود . غير معروف لعدم تقيده [أي المعروف] بما يميزه عن الغير ، لجمعه الأضداد .

وقد عرفت من هذا<sup>137</sup> معنى قولهم : من أراد العبادة بعد الوصول ، فقد أشرك بالله<sup>138</sup> ، وأن الصوفي لا مذهب له<sup>139</sup> ، وأن الكامل لا يتدين بدين ، وأن العارف لا يضره ذنب<sup>140</sup> ، ولا يكلف بتكليف ، وأنه أزلي أبدي ، بخلاف سائر الناس ، ولا اسم له ولا رسم [أي لا قيد له ولا وصف] ، وليس في الجنة ولا في النار ؛ فإن كل ذلك تقيّد ، والعارف مطلق لا تحاده بالمطلق .

قال المولوي الرومي في المثنوي :

شيخ گر شارب خراي مرغ خاک بحر قلزم را زمرداري چه باک

کفر ایمان نیست آنجای که اوست زانکه این دورنگ و آن خود مغز اوست

<sup>136</sup> أي لتقيده بعدم العلم

<sup>137</sup> أي من معنى مرتبة الفناء في الفناء وعلاماته

<sup>138</sup> لأن صاحب الفناء لا علم له ولا عدم العلم ، فلا إرادة له ولا عدم الإرادة

<sup>139</sup> إذ لا علم له ولا عدم العلم

<sup>140</sup> إذ الذنب على العالم



وفي «سُبْحَةِ الْأَبْرَارِ» للجامي - عليه الرحمة - :

صوفی آنست که از خود رسته است      از نکو جسته است و از بد رسته است  
جلوه گر کشت بر او وحدت ذات      نکشد رنج تقابل ز صفات  
پیش او لطف همان قهر همان      نوش داروش همان و زهر همان

قال المجدد رحمه الله : هو حال نادر ، إلا أن بعض الفقهاء يبلغون ظِلَّهُ<sup>141</sup>

فیزعمونه أصلاً. ولذا قال سائر المشايخ : لا سير فوق اليقين الأول ، الذي هو العلم بالتجلي ، ويسمى بالحقيقة المحمدية. وهو - رحمه الله تعالى - قد سار فوقه ، وأثبت تعيّناتٍ أُخر ، كتعيّن الوجود وتعيّن الحبّ. وقد أشار - رحمه الله - إلى تفاوت درجات هذا المقام ، وأن النهاية زوال الحيرة التي هي نهاية سائر المشايخ وحصول الاطمئنان بالورائيّة وعدم الإدراك. وتكون تلك المرتبة الإطلاقيّة كالمُرئيّ. حيث قال في بداية هذا الحال الوصالي :

عجبی نیست که سرگشته بود طالب دوست      عجب آنست که من واصل سرگردانم  
وقال في وسطه :

چگویم با تو از مرغی نشانه      که با عنقا بود هم آشیانه  
زعنقا هست نام پیش مردم      ز مرغ من بود آن نام هم گم

وفي النهاية :

عنقا شکار کس نشود دام باز چین      کانجا همیشه باد بدست است دام را

<sup>141</sup> في الأصول : يبلغون إلى ظِلِّهِ. ولا يستقيم لُغة

فما سمّاه المشايخ حق اليقين، فهو عنده ظلّ حق اليقين. فالحقيقة المحمدية عنده فوق ما زعموه حقيقة. وقال: الولاية الأصلية [المحمدية] قد استترت بعد صدر التابعين إلى تمام الألف، وكانت الولاية ظلية، ورضي المشايخ بالظلال والأمثال. وبعد الألف تجدد الدين وظهر الأصل، وعاد الدين كما بدأ.

وقال: النقطة الواحدة من الولاية الأصلية أفضل من جميع الكمالات الظلية. وتسمّى الولاية الظلية صغرى، والأصلية ولاية كبرى. فالأولى للأولياء. والثانية للأنبياء. وبعدهما الولاية العليا؛ وهي ولاية الملأ الأعلى. وبعد ذلك كمالات النبوة، وهي فوق الكل.

والفرق بين الأصلية والظلية بأن سير الشخص في ظلال اسمه بعد الخروج عن عالم الإمكان ظلية، والسير [الشروع] في اسمه أصلية.

وقال: الفناء والبقاء في الصغرى صورة، وفي الكبرى حقيقة. وشرح الصدور وذهاب الأنانية [الإنسية]، واطمئنان النفس، ونزول النفس إلى الصدر للخلافة، والخلاص من الوهم والخيال مع ثبوتها، والخروج من الأنفس والآفاق في الكبرى حاصل قبل الموت في الدنيا. وفي الصغرى بعد الموت. ونهاية الصغرى بالتجلي البرقي الذي هو ناشئ من مرتبة الوصل. فيخرج من الأنفس كما يخرج من الآفاق ساعة. وفي الكبرى هذا التجلي دائم، بل هذا أول

قدم. لأن صاحب الكبرى وراء الأنفس والآفاق. لأن ما في الأنفس ظلّه ، لا أصله ، وسبب لنفيه<sup>142</sup> ، خلافاً لسائر المشايخ.

وقال : إن تمام الفناء يكون قبل كمالات النبوة<sup>143</sup>. والشروع في الفناء من شروع الصغرى. فقد علمت أن الفناء ذو درجات كثيرة ، وكمالها لمحمد ﷺ ؛ فإنه لم يتعلّق ولم يتقيّد بشيء ، حيث قال : « لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً ». ولا معنى للفناء إلا قطع التعلّقات. ولا معنى لكمال الإنسان إلا قطع التعلّق.

### الخامس والخمسون

[٥٥]

هُونِدْنا هُوْتُ پَرِي ، اوڌُو نہ اَنُ هُونَدَ كِي  
سَجُنُّ نُن سَرِي ، « لا » سِين « لا » لاهِين جِي

هذه خلاصة البيت السابق ، وأن الحق وراء الوجود والعدم. فهو موجود بذاته لا بالوجود. وذاته غير الوجود والعدم ، لأنها متناقضان ، والله لا نقيض له. فهو أقرب في الوجود وأبعد من الوجدان. لأنه وراء الوجود ، ثم وراء الوجود. يعني في جانب القرب. ولكن هذه الورائية لعظمته المنافية للإدراك لا للحجب. فإن الحجب قد ترتفع بالكلية ، بأن يتحقّق بها العارف [أي يتحد بالذات] لا أنه يخرقها. وفي التفسير الحسيني :

<sup>142</sup> وفي نسخة : سبب لنفي الظلّ

<sup>143</sup> أي في ولاية الأنبياء



تماشا مي کن اسماء وصفاتش که آگه نیست کس از کُنه ذاتش

### السادس والخمسون

[۵۶]

کي آسائو إحسان جا ، کُنین صِفاتي شوق

ذاتي تَنین ذوق ، جي خاصُ الخاصِ خلقِ جا

المحبة إما لوصول منفعة إليك ، وهو محبة الإحسان. أو للفضيلة في المحبوب وإن لم يحسن إليك ، وهو محبة الحسن والصفات. أو تكون بلا سبب معلوم ، وهي محبة الذات. وهي وهبية ، والأوليان كسبيتان.

فمعنى قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ ﴾ يا عوام ! فعلاً برؤية الإحسان ،

ويا خواص ! صفةً برؤية شواهد القدرة والكمال ، ويا خاصَّ الخواص ! ذاتاً

بالجذبات الناشئة من المحبة القديمة ، ﴿ فَاتَّبِعُونِي ﴾ لأعمالي أو أخلاقي أو حالي ،

ببذل الوجود على حسب المحبات ﴿ يُحِبِّكُمْ اللَّهُ ﴾ بالإحسان وتجليات الصفات

والجذبات الحبية ، فيجذبكم عنكم إليه ﴿ وَيَقَرِّكُمْ دُوبَكُمْ ﴾ [آل عمران : ۳۱] بأن

يمحوكم عنكم ويثبتكم به<sup>۱۴۴</sup> ، فيكون المحبَّ والمحبوب والمحبة واحداً. إذ

الحقيقة ترفع التعدد. ومن عَرِيَ عن هذه المحبات الثلاث ، فهو كافر.

### السابع والخمسون

[۵۷]

سَسْئي پُنهنوء سائُ ، لَنگه تہ لوڏئا اُنهين

<sup>۱۴۴</sup> أي يجعلكم ثابتاً و متمكناً بالذات

صاحبُ تَئِينِ سائُ ، جَئِينِ پائُ وِجائِيو

يعني كُن مع الفاني عن نفسه الباقي بالله. لأنك إذا قرنت قوله تعالى : ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣] بقوله تعالى : ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِاللَّهِ﴾ [الحج: ٧٨] علمت أن الحبل هو الموصل إلى الله.

### الثامن والخمسون

[٥٨]

كَنِينِ كائُ قَرَأُ ، كَنِينِ مَتِي آئِيو

سَوَارو سِيجائُ ، تَه تون هِن كِهِن ڤ

اعلم أن القرآن أنزل هُدى للناس. لأنه يُعرِّفهم العالم الصغير الذي هو النفس ، إما بلا واسطة أو بواسطة تعريف العالم الكبير الذي هو تفصيله. إذ لا هداية إلا بمعرفة الله وصفاته وأفعاله وأحكامه. ولا تعرف تلك الأربعة إلا بمعرفة النفس ذاتاً وصفةً وفِعلاً وحكماً. كما ورد : من عرف نفسه فقد عرف ربه. فمن عرف عالمه الصغير [أي النفس] فقد اهتدى ، والقرآن له ، لانتفاعه به. ومن لم يعرف عالمه، فقد ضلَّ عن المقصود الذي هو معرفة العالم الصغير. لكونه مِرآة الله، وإن عرف العالم الكبير. لأنه وسيلة لا مقصود ، فكان القرآن عليه. لأنه لم يعرف مع المَعْرِف<sup>145</sup>.

وإن كنت في ريب مما ذكرنا، فتأمل الآيات لتجد فيها أن القرآن منبّه ومذكّر لما فيك من العجائب والهداية. فمن تذكّر فهو الفائز بمقصود القرآن. ومن لم

<sup>145</sup> أي لم يعرف مطابقاً للمعرف ، وهو القرآن المعرف المنبّه

يتذكر فهو صاحب الخسران. وتجد أن لا مقصود من خلق الإنسان ، إلا المعرفة والتوحيد. قال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾ [القم: ١٧].  
فهذا صريح في أن من تذكر العلوم والمعارف الأنفسية حتى عرف الله ، فقد حصل غرض القرآن وأطاعه وتبعه وتمسك به ، فلا يضل ولا يشقى ولا خوف عليه ولا حزن. كما وعد القرآن الكريم بذلك. وقال الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] قال ابن عباس ، الذي هو رئيس المفسرين ، معناه : ليعرفون. وعنه : أن كل عبادة في القرآن فهو التوحيد. فالدين القيم والصراط المستقيم هو التوحيد ، أي توحيد القلب. وإلا فالمعبود واحد بلا توحيد. وفي الحديث: «كفى بالتوحيد عبادةً وبالجنة ثواباً».

فإن قلت : إن العلماء قد فسروا القرآن بما لا يُعرف منه إلا الأفعال أو الصفات أو الأحكام. ولا يتعرضون لما يُعرف به النفس ذاتاً وحالاً وحكماً.  
فإن المقصود [أي من تفسير القرآن] على ما ذكرت، هو معرفة النفس. فهو موضوع القرآن. فلا يبحث فيه إلا عن أحوالها وأحوال أنواعها وأفعالها وأنواعها وأوصافها وأوصاف أنواعها، وأحكام الكل عاجلاً وآجلاً. كما قال الإمام الأعظم: «الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها» ؛ فيبين لي اصطلاح المحققين في القرآن ، لأفهم مقصود القرآن ، إن شاء الله تعالى!

قلت : لا سبيل إلى ذلك إلا الفناء. فإن معنى القرآن فيك. فحيث [ أي حين الفناء ] تنزل كل لفظ على معناه فيك. فإن كل شيء في العالم الكبير ، فله



نظير فيك. وإن لم تر معناه فيك ، فهو تقليد [في] الأصول ، وهو قبيح. فافهم!  
فنشير إلى بعض النقاط لتكون أنموذجاً لهذا العلم<sup>146</sup>.

الكافر هو الساتر لعين قلبه بالغواشي النفسية ، فلا يرى الروح محيطاً بكل  
ذرة. وهو المراد بالأعمى والأصم والأبكم في القرآن.  
والعذاب الأليم موت القلب وفقد المعرفة.  
والبيت الأول الموضوع للناس القلب. ومقام إبراهيم الخلة. ودخوله بئذ  
غير الله في الله. فمن دخله كان آمناً من عذاب الحجاب.  
والحج الأكبر الوصول إلى الله. والأصغر الوصول إلى القلب.  
والإسلام ترك الوجود المجازي.  
والمفلح من زالت حُجُبُه.  
والذنوب وجود الأغيار. والمغفرة سترها بالوجود الباقي.  
والأرض النفس. والسماء القلب.  
والشهيد من مات نفسه.  
وأولو الأبواب من فني فبقي بالوجود الحق.  
والطيبّ المجذوب ، والخبيث المردود. أو الطيبّ من يصلح للولاية والنبوة  
لكونه مخلوقاً بلا حجاب.

<sup>146</sup> ما ذكره المؤلف من تفسير لألفاظ ومصطلحات قرآنية ، هو تفسير إشاري صوفي لا يتفق مع ما  
عليه جمهور العلماء والمفسرين ، فينبغي التنبّه والحذر والتنبّه له. والله أعلم

والسجود ترك أوصاف الوجود ، والقرب المترتب عليه البقاء بأوصاف المشهود.

والمهاجرة ترك عالم الطبيعة والديار الخلقية إلى عالم الحقيقة.

والليل البشرية وصفاتها. والنهار الروحانية وأنوارها.

والجنة الوصول. والنار وجهنم هي النفس.

والقربة<sup>147</sup> يعنى اللُّحوق بعالم الملكوت ، أي رياض الأرواح.

والسَّكران المنهي عن الصلاة الغافل عن أسرارها لعدم خروجه عن

طبيعته النفسية. والجُنُب مستحق الجنب ، أي البُعد. وعابر السبيل المستثنى<sup>148</sup>

الغافل لها [أي السبيل] يقدم ظاهر الشرع.

وأهل الكتاب المقلدون من أهل كل كتاب ، وهم الذين لم يُرَزقوا أسرارهم ،

ولذا لا يصبرون مع الأولياء ؛ لأن أوضاعهم قلما تناسب فهمهم.

والشرك الذي لا يُغفر ثلاثة أنواع:

جلي للعوام بعبادة الأصنام، ويزول بالتوحيد وهو إظهار العبودية وإثبات

الربوبية. وخفي للخواص بأوصاف، بأن يلتفت بالعبادة إلى ما سوى المعبود

<sup>147</sup> أي في قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ الْمَقَرُّونَ ﴾ [الواقعة : ١١]

<sup>148</sup> أي في قوله تعالى : ﴿ يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا

عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا ﴾ [النساء : ٤٣]

ويزول بالوحدانية، وهو إقرار الواحد للواحد بالواحد<sup>149</sup>. وأخفى للأخص رؤية الأغيار والأنانية [الإنية]. ويزول بالوحدة، وهي فناء الناسوت في اللاهوت، ليبقى بالهوية دون الأنانية [الإنية].

والناس<sup>150</sup> أرباب الحقيقة. والمحسود<sup>151</sup> عندهم من فضله الله بالعلوم اللدنية بلا تعلم.

والملك العظيم الذي آتاه الله آل أبرهيم هو المعرفة الإلهية. لأن العظيم على الإطلاق هو الله. والذي أنزله الله على عباده هو علم باطن القرآن المصدق لما مع أهل الكتاب من ظاهره<sup>152</sup>. وأهل الباطن يصدقون الظاهر، وأهل الظاهر يكذبون الباطن، إلا قليلاً مما يوافق عقلهم.

والظلّ الظليل الذي يدخله أهل الجنة: ظلّ الوجود الحقيقي.

وإقامة الصلاة دوام الحضور بسبب طمأنينة النفس، لقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [النساء: 103]. وأصرح منه: ﴿ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ﴾ [المعارج: 23]. والصلاة التي تنهى عن الفحشاء صحبة الشيخ الواضع، فانه مع الله؛ فمن صحبه فقد صحب الله.

<sup>149</sup> أي إقرار كل أحد لله الواحد بأنه الواحد المستحق للعبادة

<sup>150</sup> أي في قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْآلَمِينَ ﴾ [الناس: 1]

<sup>151</sup> أي في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾ [الفرق: 5]. عندهم: أي أرباب الحقيقة

<sup>152</sup> أهل الكتاب: يريد به علماء أهل الظاهر، من ظاهره: يعني ظاهر القرآن



والإيمان المأمور به للذين آمنوا هو العياني للخواص والغيبى للأخص.  
والبيان أن إيمان القلب مع كفر النفس غيبى ، وإيمان النفس عياني. يعني يرى  
النفس نور التجلي فينقاد ويؤمن كما آمن موسى - عليه السلام - وفناء النفس  
غيبى. وحيث<sup>153</sup> صار كل الوجود مؤمناً بذاته وبذاته وصفته بصفته.

والذكر القليل<sup>154</sup> ما يكون بالقلب ، لأنه من الدنيا ومتاع الدنيا قليل.  
والقلب<sup>155</sup> من الآخرة ، والآخرة خير وأبقى. وإنزال القرآن على محمد - ﷺ -  
بأن تجلّى له بالصفة العالمية ، فعلم بعلمه ما كان وما سيكون.

والتثليث النصراني القول بالنفس والروح والإله. والتوحيد رؤية الوحدة.  
والكلب المعلم في قوله: ﴿قُلْ أَجَلُ لَكُمْ أَطْيَبْتُ وَمَا عَلَّمْتُ مِنَ الْخَوَارِجِ مَكَلِّينَ﴾  
[المائدة: ٤] هو النفس المطمئنة ، فيحل ما صاده من العلوم الدنيئة. والطيبات ما  
يوصل إلى الله. والخبيثات ما يمنع عن ذلك.

والقرض الحسن إعطاء الوجود المجازي. والمضاعفة عليه إعطاء الوجود  
الحقيقي الأزلي الأبدى، وهو الأخراج من الظلمات إلى النور. فالأول ظلمة  
والثاني نور. والنور هو الله، الذي [هو] نور السماوات والأرض.

<sup>153</sup> أي حين أسلم النفس

<sup>154</sup> أي في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]

<sup>155</sup> أي الذكر الكثير المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ هو ما يكون بالقلب ، لأن القلب من الآخرة.

والربانيون المأمورون بنهي الخلق عن المنكر: هم المشايخ الواصلون المرثون. ولو لم يؤمروا لما اشتغلوا بالدعوة لاستغراقهم في المشاهدة. والأخبار العلماء المتقون.

والمنزّل على الرسول المأمور بتبليغه يشمل الوحي والإلهام والمشاهدات والحقائق والأسرار. وإلا لما كان الرسول موصلاً. لكن بلغ إلى كل أحد بحسب استعداده، بعبارة أو إشارة أو تأديب أو تهذيب أو تركية وتجليّة أو همّة أو جذبة وتوبة أو قوّة نبوية أو شفاعة.

والعصمة النبوية الحفظ اللاهوتي عن أوصاف الناسوت.

والأرض التي يرثها الصالحون: صفات النفس إذا مات يرثها القلب فيستعملها في العلويات، كما استعملها النفس في السفليات، ثم يرث الكلّ الواحد الباقي ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ ﴾ مريم: ٤٠.

والعالم بما في السموات والأرض إشارة إلى واصل القلب الذي هو بيت الله فيشاهد أنوار الله ثمة. وبها يشاهد من في السماوات والأرض. لأنه ينظر بنور الله. والأبواب المفتوحة للبلاء في صورة النعماء<sup>١٥٦</sup>: النعيم الظاهرة لأهل الدنيا والكرامات والكشوف والاطلاع على الخواطر والمشاهد الروحانية لأهل الباطن في أثناء السير، فتسوّل هم أنفسهم أنهم بلغوا رتبة استغنوا [بها] عن الشيخ، فوقعوا في الهلاك.

<sup>156</sup> في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ (الأنعام: ٤٤)

ودار السّلام هي مقام الوحدة للسلامة عن القطعية / القطعية.

والشجرة المنهيّة<sup>157</sup> الطبيعة. والجنّة المعرفة. وقال بعضهم : الشجرة هي المحبّة ، والنهي الاحتراز عن المحبّة. لأن المحبّة فيها نار أو نور. فمن يُرد نورها تحترق أنانيّته [إنّيّته] بنارها فيجد النور. فالشجرة غرس لازم في الحقيقة<sup>158</sup>. ولما تنسّم روائح الأنس<sup>159</sup> ، تذكر النهي ، فسقاه إبليس ، بكأس القسم ، شراب ذكر الحبيب. ففي عداوة إبليس صداقة!

وسمّ الخياط الفناء. و الجمل النفس؛ فإنه بالتزكية وإزالة الصفات وقطع ما سوى الله يصير أدقّ من الشّع ألف مرة ، فيلج في سمّ الخياط ، أي في الفناء ، فيدخل جنّة اللقاء والبقاء.

والحجاب الذي هو بين أصحاب الجنة وأصحاب النار ، وهم الطالبون والجالسون عن الطلب ، الأوصاف البشريّة والنفسانيّة ، والذي هو بين أهل الجنّة وبين أهل الله<sup>160</sup> ، وهم العارفون ، الأخلاق الحميدة الروحانيّة. والأعراف موطن أهل المعرفة. والسّيّاء<sup>161</sup> التي يعرف العارفون الناس بها : أثر نور القلب والظلمة.

<sup>157</sup> في قوله تعالى: (وَقَالَ مَا تَهْكُمُا رُبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾ [الأعراف : ٢٠])

<sup>158</sup> أي شجرة المحبة مغروس أصلي في مرتبة الحقيقة

<sup>159</sup> ولما تنسّم أي آدم ، روائح الأنس أي المحبة

<sup>160</sup> وفي نسخة : وبين النار أهل الله

<sup>161</sup> في قوله تعالى : ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَتِهِمْ﴾ [الأعراف : ٤٦]



واستواء الرحمن على العرش كاستواء روحك على عرش القلب ، فإنه القابل لفيض الروح ، ثم يُفيض القلب على سائر الأعضاء. وإن أردت معرفة خلق الله العالم الكبير<sup>162</sup> فاعرف عن روحك خليفة الله في العالم الصغير. فجعله الله متصرفاً في النطفة. فبدنه الأرض ورأسه السماء ، وقلبه العرش ، وسرّه الكرسي. ثم استوى على العرش : القلب فكذا.

خلق العالم في ستة أيام أي ستة أنواع [وهي]: الروح المجرد كالإنسان. والملكويتات كالجنّ والملك وملكوت السماء والأرض. والعقول مفردة ومركبة. والنفوس [مثل] الكواكب والإنسان والحيوان والنبات والمعادن. والأجرام وهي البسائط العلوية. والأجسام وهي المفردة والمركبة السفلية يعني العناصر والمواليد. ثم استوى على العرش : استوى على التصرف في العالم ، كروحك في العالم الصغير.

والمعروف هو الله وما يوصل إليه، والمنكر غيره.

ونحو جعل المخالف قردة<sup>163</sup> بتبديل الصفات الملكية بصفات القردة.

ودعوة الله بأسمائه الحسنى الاتّصاف بها ، بأن يصفّي القلب ويقطع التوجّه عمّا سوى الله. وذكر الربّ في النفس فناء فعل النفس وصفاته وذاته في المأمورات والصفات والذات. فمن ذكر ربه في نفسه، ذكره الله في نفسه، بإبقائه

<sup>162</sup> يعني العرش

<sup>163</sup> الصواب بالافراد : قِرْدًا

ببقائه<sup>١٦٤</sup>. فأول الذكر تبديل الأفعال<sup>١٦٥</sup>، والأوسط تبديل الصفات<sup>١٦٦</sup>، والنهاية فناء الذات في أنوار الحقيقة<sup>١٦٧</sup>. فيكون الذاكر والمذكور واحداً. كما قال أحد،  
الله إلا الله. وحينئذ يطمئن القلب ويذهب الوجَل، بذكر الله. لأنه حال البداية.  
لأنه أثر الشوق، وهو دليل الفقد.

وإحدى الطائفتين الموعودة للمؤمنين : الواردات<sup>١٦٨</sup> وقتل النفوس.  
والمؤمنون لا يحبون بعده النفس. لأنهم يريدون الفناء ولا يريدون البقاء.

والاستفتاح<sup>١٦٩</sup> طلب فتح باب القلب بمفتاح الإخلاص، وترك طلب ما  
سوى الله في طلب التجلي. والله متجلٍ في ذاته أزلاً وأبداً.

والتوبة<sup>١٧٠</sup> ترك الهوى. والصلاة دوام التوجه إلى الله. والزكاة تركية النفس  
عن أوصافها. وتخلية السبيل المترتب على الثلاثة : ترك المجاهدة.

ونكث الأيمان عود النفس إلى طبعه الأمارة، بعد الاطمئنان بذكر الرحمن  
وانفتاح روزنة القلب إلى عالم الغيب والاجتنان<sup>١٧١</sup>.

<sup>١٦٤</sup> أي بتبديل أفعاله بأفعال الله

<sup>١٦٥</sup> أي في القلب

<sup>١٦٦</sup> أي في الروح

<sup>١٦٧</sup> أي فناء ذات الذكر في أنوار الذات

<sup>١٦٨</sup> أي القلبية

<sup>١٦٩</sup> في قوله تعالى ﴿وَأَسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [إبراهيم : ١٥]

<sup>١٧٠</sup> في قوله تعالى ﴿إِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة : ٥]

<sup>١٧١</sup> أي السر والغيب، مأخوذ من تسمية الجن جنّاً، لاجتنانه عن الأبصار

والهم بإخراج الرسول سدّ النفس روزنة القلب بصفاتها [أي البشرية] ليخرج الرسول الوارد الغيبي ويُنْبِذ من القلب.

والكثرة الخبيثة<sup>172</sup> الطاعات والأعمال. والإعجاب بها حُسبان قتل النفس بها.

والتَوَلَّى<sup>173</sup> الرجوع إلى أسفل الطبيعة.

والسكينة واردٌ على الأرواح والقلوب فتسكن بها إلى ربّها. والرسول الروح<sup>174</sup>.

والمؤمن القلب. والكافر النفس.

وتأخذ الأحبار والرهبان أرباباً: تأخذ النفس القلب والقلب الروح ربّاً عند انعكاس نور مرآتهما على صاحبهما.

والصدقات المعارف. والفقراء القانون الباقي. والمساكين الذين هم بقية الأوصاف<sup>175</sup>. والعاملين عليها أرباب الأعمال. والمؤلفة قلوبهم الذاكرون إلى<sup>176</sup> الله، وعلى هذا القياس ما بعده<sup>177</sup>.

والسفينة القلب في بحر الطلب، وقد خرقتها خضر المحبة.

<sup>172</sup> في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْغَنِيُّ وَالْفَقِيرُ وَلَوْ أَنَّ جِبَالَكُمْ كَثُرَتْ الْغَنِيُّ﴾ [المائدة: ١٠٠]

<sup>173</sup> في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [التوبة: ٧٦]

<sup>174</sup> في قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٦]

<sup>175</sup> بقرينة ما ورد: أن الفقير من لا شيء له، والمساكين من له أدنى شيء

<sup>176</sup> كذا في الأصول

<sup>177</sup> أي الغارمين مثلاً، وهم المأخوذون ببرق الذنوب



والعذاب الأليم مردودية الولاية<sup>178</sup> ، فإنه لا يُغنيه وليّ ولو أَراده. فمرتدّ الطريقة أعظم ذنباً من مرتدّ الشريعة.

والمهاجرة ترك الصفات البشريّة [والفرار] إلى الروح ، ومنه إلى القدّوس السبّوح.

والتافقون حول المدينة<sup>179</sup> صفات النفس الشهويّة حول مدينة القلب ، فإنها تكون مغلوبة ولا تتبدّل. وأما الكافرون منها<sup>180</sup> ، فالبهيمة من الأكلية والشرية فإنها لا تتبدّل أصلاً. والمسلمون السّبعيّة والشيطانيّة ، فإنها تتبدّلان ظاهراً وباطناً عند انشراح الصدر بنور القلب. فلا يغضب ولا يكذب ولا يتكبر.

وأهل المسجد الضّرار: أهل الطبيعة المتخذون مَزيلَة النفس محلّة الذكر، ضِراراً لأهل الحقيقة الذاكرين في مسجد القلب المؤسّس على تقوى العبوديّة والإقرار بالوحدانيّة.

والتائب الراجع إلى الله بالكل. والعابد المتقرّب إليه بالغرض. والحمد الماشي على توفيقه. والسّائح السائر إليه. والراکع المنحني عن قيام وجوده للقيام

<sup>178</sup> أي من ارتدّ عن الولاية ، لقوله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْسِدًا﴾ [الكهف: ١٧]

<sup>179</sup> في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُتَّبِعُونَ وَمِنَ الْبَيْتِ مَرَدُّوا عَلَى الْغِلَاقِ﴾ [التوبة: ١٠١]

<sup>180</sup> أي الصفات الشهويّة الكافرة ، والمسلمون أي الصفات النفسية المسلمة

بمُوجده. والساجد الواقع في الوحدة بلا هو. والامر بالمعروف هو المأمور بالدعوة القائم بالله. والمعروف هو الله. والمنكر ما يقطع الوصول إلى الله. والأعمال الصالحات الفناء والبقاء. فالفناء الصغير بدل الصفات ، والكبير بدل الذات<sup>181</sup>.

والفقه في الدين: تعلّم السير إلى الله من الواصلين ؛ فمن القالب إلى القلب، ومنه إلى الروح ، ومنه إلى التخلّق بأخلاق الله بفناء أوصافه ، وهو السير إلى الله، ومنه إلى ذات الاسم ، بفناء ذاته لتجلي صفات الله ، وهو السير بالله ، ومن الأنائية [الآنية] إلى الهويّة ، ومن هويّته إلى اللاهويّة أبداً ، وهو السير في الله. ودار السلام هو العدم صورة وظاهراً ، و علم الله وصفته باطناً. ومعنى السلامة سلامة المعدم فيها عن الحجاب. والعدم : دار السلام لسلامة المعدم فيها من آفة الشرك مع الله في الوجود. وهي دار الوحدانية أيضاً. السلام هو الله، والعلم صفته<sup>182</sup>. فالله يدعو عباده أزلاً من العدم إلى الوجود ، ومن العلم - وهو الصفة - إلى الفعل ، وهو الخلق بالنفخة. ويدعوهم أبداً<sup>183</sup> من الوجود إلى العدم ، ومن الفعل إلى العلم بالجذبة. والعلم محيط بالوجود. فالمجذوب إلى

<sup>181</sup> بدل الصفات : أي تبدّل الأخلاق البشرية. بدل الذات : أي تبدّل الوجود المقيد بالمطلق

<sup>182</sup> المحيطة بالوجود

<sup>183</sup> أي للأبد ، وهو بعد الوجود

العلم محيط به <sup>184</sup> . وهذا مقام السير في الله بالله ، الذي لا يكون إلا لمن فئيت  
أنانيته [إنسيته] في هويته ، فإنه الواصل إلى العلم الأزلي المحيط <sup>185</sup> .

وعمل المفسدين هو ما يطل القلب من قبول الفيض .

والحشر عام [وهو] خروج الأجساد عن القبور . وخاص [وهو] خروج  
الأرواح الأخروية من قبور الأجسام الدنيوية بالسلوك في حال الحياة إلى عالم  
الروحانية ، لتقدم الموت بالإرادة عن الصفات النفسانية . والأخص [وهو]  
الخروج من الروحانية إلى الألوهية .

والحكمة هي الحقائق والمعاني والأسرار .

والعبادة الطلب ، فمن طلب شيئاً فقد عبده . فليعرف المعبود .

والأجل المسمى انقضاء مقامات السلوك وابتداء الوصول .

واليوم الكبير يوم الانقضاء عن ذكر الله .

والسور العشر القرآنية <sup>186</sup> : المعاني والحكم والأسرار والأنوار والدقائق

والحقائق والبلاغة والهداية والإعجاز والإرشاد .

<sup>184</sup> أي بالوجود

<sup>185</sup> بكل شيء

<sup>186</sup> في قوله تعالى : ﴿ قُلْ فَأَتُوا بِمِثْرِ سُورٍ يُثْلِلُوهُ ﴾ [هود : ١٣]



والكون على بَيِّنَةٍ رَّبَّانِيَّةٍ<sup>187</sup> : هو الكون على كشف صفة من صفات الرب. والشاهد الذي يتلوه هو شاهد الحق<sup>188</sup>، فان الكشف قد يكون بلا شهود أيضاً. والبيِّنَةُ المقابلة لها بيِّنَةُ العقل والنقل، لاحتمال الخطأ والسهو.

والطوفان الفتن. والتنوير الشهوة.<sup>189</sup> والفلك الشريعة. والأعين الإلهية فهم أسرارها. والزوجين الصفات من صفات النفس. والأهل صفات الروح. ومن آمن: القلب والسر والعقل. والابن المغرق هو النفس، وجبلَة العقل. وغِيضُ الماء زوال سورة الفتن بنور الشريعة. والجُودِيّ مقام التمكين. فإن أَيَّامَ الطُوفَانِ مقامات التلوين. والخسران موت القلب. لأن من مات قلبه فقد خسر أبداً، لاحتباسه في عالم الطبيعة. والحياة حياة القلب بشراب المحبة. لأنه لا يفنى قط. والملوكوت باطن الكون، أو المراد به الآخرة. والآخرة حيوان. فباطن الكون حيوان في كل ذرة؛ فيسبّح لله ما في السماوات والأرض بلسانه الملوكوتي. الملك<sup>190</sup> ظاهره هو الدنيا.

والبحران<sup>191</sup> الجسمانيّة والروحانيّة.

<sup>187</sup> في قوله تعالى: ﴿ أَمَّا كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ. وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ ﴾ [هود: ١٧]

<sup>188</sup> في هامش نسخة: يتلوه، أي القرآن. شاهد الحق: وهو جبريل

<sup>189</sup> في قوله تعالى: ﴿ وَأَضْعُ الْفُلُكُ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [هود: ١٣٧] إلى قوله عز وجل: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ

وَتَسْمَأِي أَقْلِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَىٰ الْجُودِيِّ ﴾ [هود: ٤٤]

<sup>190</sup> في قوله عز وجل: ﴿ تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ ﴾ [الملك: ١]

<sup>191</sup> في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ ﴾ [فاطر: ١٢]

ويونس الملتقم الروح. والحوث صورة القلب. ونجاته التسبيح.

والشرك بالله طلب غير الله.

والغيب<sup>192</sup> نوعان : أحدهما : ما غاب عنك في أرض الصورة أو سمائها ، ولك إمكان العلم به ، بالإخبار عما في الأرض بعلم النجوم ، وباهيئة عما في السماء. وثانيهما : ما غاب عنك في : أرض المعنى وهو النفس ، من الأخلاق ، ولك الوقوف عليه بالمجاهدة. وسواء المعنى ، وهو القلب ، من العلوم ، ولك الوقوف عليه بالسلوك في مقاماته أو في غيب الغيب. وهذا لا يُعلم إلا بإرادة الحق.

ودابة الأرض هي النفس الناطقة إذا خرجت بالتجلي.

والنَّفخ في الصُّور<sup>193</sup> نفخة المحبة في صور القلب. وانفزع منها النفس والروح. والمستثنى هو الخفي. وهذه هي القيامة العشيّة.

والأمانة التي حملها الإنسان قبول الفيض بلا واسطة ، وذلك بالفناء. وذلك لأن الروح الإنساني لا واسطة بينه وبين الله ، لوجوده من وجود الله. ولذا كان خليفة الله في الوجود<sup>194</sup>. وكذا صفاته خليفة صفات الحق ، فيكون

<sup>192</sup> في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ النَّبِيَّ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [النمل: ٦٥]

<sup>193</sup> في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتُزْعَجُ مِنَ السَّمَوَاتِ وَمِنْ الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ﴾ [النمل: ٨٧]

<sup>194</sup> أي في عالم الوجود الظلي

الروح مُنْفِيضاً<sup>195</sup> من الله فائزاً على عرش الله ، وهو القلب . فالقلب خليفة الروح في الإفاضة على خادمه النفس . والنفس خليفة القلب في إفاضته على القلب . وهو خليفة النفس في الإفاضة على الدنيا ، وهي أرض الله . فان العالم كالشخص ، والإنسان [الكامل] قلبه . قال في المثني :

قلب چون عقل است وخلق اعضاى تن بستء عقل است تدبير بدن

### التاسع والخمسون

[٥٩]

كي جيئري جنت ۛ ، كي مئي مس ميرن  
مثل كين كرن ، پسو جلوو پريان

وذلك أن من رُزق الوصال لفتائه عن عالم الارتحال وبقائه بالله ذي الجلال والجمال ، وهو خارج من الحزن والخوف والرجاء لدخوله جنة الوصال ، فقد صار الوعد في حقه نقداً . فما بقي وعد ولا وعيد ، بل عيد في عيد : ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢] . وهذا المقام يُسمى المشاهدة فهو تجلّي الذات . والمكاشفة تجلّي الصفات . والمحاضرة تجلّي الأفعال . ويعبر عن الثلاثة بعلم اليقين وعينه وحقه . والثلاثة داخلية في الإيمان الذوقي . ودونه

<sup>195</sup> كذا في نسخة ، وفي هامشها: اي قبول كئنده فيض . وفي النسخ الأخرى: مفيضاً . والصواب نوعاً ما :

منفاضاً . ولكن كلتي الكلمتين لا تفيد المعنى المراد بوضوح



الاستدلالي، ودونه التقليدي. فمراتب الإيمان خمسة. وتجلّي الذات متأخر عن تجلّي الصفات في حق السالك المجذوب<sup>196</sup>. وأما المجذوب السالك<sup>197</sup> فبالعكس.

## السُّنُون

[٦٠]

عجبَ جَهْزِي آه ، حَقِيقَتُ حَبِيبِ جِي  
نَه كَيْنُ چُئِبُو سُو دُئِي ، نَه كَيْنُ مَخْلُوقَا  
شَفَقَ جِي سَاجِإ ، جَامِعُ لَيْلِ نَهَارِ كِي

يعني الحقيقة المحمدية - التي هي<sup>198</sup> تعينه الوجوب الجامع لجميع التعينات على سبيل الإجمال ، ويسمى التعين الأول والتجلي الذاتي [تجلي الذات] عند الشيخ ابن عربي - غير مظهر الوحدة الذاتية والكثرة الأسمائية النسبية. فهي حقيقة برزخية جامعة واجبة من وجه. فيكون كالشفق ، فإنه ليس بليل ولا نهار ، بل له شبه من الطرفين. والليل نظير الوحدة الذاتية<sup>199</sup> ، لخفاء الأشياء واستهلاكها فيه. والنهار نظير الكثرة الأسمائية لظهور الأشياء فيه. وكل ما سوى هذه الحقيقة [يعني مرتبة الواحدة] فهو تفصيل لها [أي للوحدة]. ولذا ورد :  
«لولاك لما خلقت الأفلاك»<sup>200</sup>

<sup>196</sup> لأنه بعد تمام سلوكه يجذب بالجذبة الذاتية ، فتجلي الذات متأخر عن القلبي الصغاري السلوكي

<sup>197</sup> وهو من اجتذب بالجذبة الذاتية وتم سلوكه في ضمن الجذبة إجمالاً..

<sup>198</sup> في الأصول : الذي هو . والله أعلم

<sup>199</sup> يعني الأحدية التي في مقام الوحدة

<sup>200</sup> لا يصح كحديث

والسير فوق هذه الحقيقة ممتنع عند المشايخ. إلا أن حضرة المجدد عليه السلام قد سار فوقه، وأثبت أن تجلّي الذات وراء هذه الحقيقة. وقد مرّ الكلام عليه.

### الحادي والستون

[٦١]

پريان جي پڃار ۾ ، اچي جن آراڻ  
دنيا تڻ کي ڏاڻ ، پڇن موسم موت جي

هذا بيان لمن صارت نفسه مطمئنة بذكر الله. أي متخلصة عن التنزل. خلاصه عن سجن الطبيعة الموجب للأمن عن الرجوع إلى الطبع. فإن من صار كذلك ، فهو أبداً في الترقّي. لوصوله إلى مقام التمكين ، وتجاوزه عن حال التلوين ، الذي هو حال اللوامة. فلا يأنس بشيء في الدنيا ، بل يكون الدنيا سجناً له عن مشاهدة الحقيقة ، كفاً [أي مانعاً] عنها. ولا مقصد له إلا المشاهدة. لخلاصه عن المرض الإنساني المانع عن المقصود ؛ وهو التقيّد بالطبيعة ، فيحبّ الموت الموصّل إلى المقصود.

وبهذا علمت أن النفس المطمئنة من توجه إلى الله دائماً. واللوامة من يتوجه إلى الله تارة وإلى الطبيعة أخرى. والأمانة من دام توجهه إلى الطبع. وحسن الخاتمة للإنسان وسوءها ، إنما هو بحسب الموت على التوجه إلى الله أو الطبيعة. فالأول فائز بلا شك ، والثاني راج وخائف ، والثالث خاسر. وطمع حسن الخاتمة له ، كظهور ثوب بفضل الله عند نزول الشتاء بلا كسب !

وقد فهمت من هذا ، أن الجنة هو التوجه إلى الله ، والنار الغفلة. ولذا ورد:

«من أحب أن يرتع في رياض الجنة، فليجلس في مجالس الذكر». فعليك بالذكر، ثم الذكر! فإنه الكيمياء لجوهر الإنسان. قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَعْلَمِينَ أَلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] وبه يصير العبد مذكور ربه علام الغيوب.

وفي الطريقة المحمدية: الدرجة العليا من الكمال، أن يدوم التوجه إلى الله، ويكون التلذذ به مطلقاً، بأن يكون في العادات كالعبادات. ولذلك السر قل عبادة النبي ﷺ ظاهراً. بخلاف أكثر الأولياء؛ فإنهم فعلوا مجاهدات شديدة. لإطلاق التلذذ له - ﷺ - دونهم.

وقد يحصل لبعض الأولياء نصيب من هذا المقام، فيصير ظاهره متعطلاً. ولذا قال بعض المشايخ: من رآني في البداية، صار صديقاً، ومن رآني في النهاية، صار زنديقاً. يعني لأن اجتهاد[ه] الأول كان تابعاً [أي موافقاً] لاجتهادي، وإنكاره في الثاني بطريق الاجتهاد وتمسكاً بظاهر حالي.

قال في الإحياء: وذلك لأن النهاية ترد الأعمال إلى الباطن إلا عن الرواتب، فيظن الناظر أنه بطالة وكسل وإهمال. وهيهات! بل هو مرابطة القلب في عين الشهود والحضور، ملازمة للذكر الذي هو أفضل الأعمال على الدوام. ومن يقتدي به في البطالة أو صدور الهفوات، فهو كمن يلقي في الكوز نجاسة اقتداء بمن يلقيها في البحر. فإن المنتهى كالبحر والمبتدئ كالكوز. ومثل هذا جُوز للنبي - ﷺ - ما لم يُجوز لغيره. حتى أبيع له فوق الأربع من النساء، لقوته على العدل، بخلاف غيره.



وبالجملة ، [فإنّ] وظائف الأقوياء تخالف وظائف الضعفاء. ألا ترى أن جديد الإسلام <sup>201</sup> يُمنع عن مخالطة الكفار بخلاف القديم [الإسلام]. ويُمنع الضعيف عن الهجوم على صفّ الكفار في القتال بخلاف الشُّجاع. وكذا عن علم الكلام. فلا يجوز للضعيف الاقتداء بالأقوياء فيما يُنقل عنهم من التساهلات <sup>202</sup>. فما أفلح من قاس الملائكة بالحدّادين. ومثله في «عين العلم وشرحه» لملا عليّ القاري.

فقد علمت من هذا ، أن النهاية للإنسان هو دوام الحضور مع الله. والاحتفاظ به غير مقيّد بحال العبادة الظاهرة. وقد صرّح في «العوارف» : أن الصّدّيق هو المنتهي ، والصادق هو المبتدئ. وفي «عين العلم» : المقصود من المجاهدات هو الأنس به تعالى ، وبه يُرجى خير الخاتمة.

قلت: والأنس هو الاطمئنان. لأنه: آرام گرفتن، كما في الصُّراح. وإنما قال: «يُرَجَى»، لأن زواله بدون الفناء مخوف. وأما من فني ، فلا يُردّ ، كما صرّحوا به. فالمقصود الكلّي والسعادة الأبدية : هو اطمئنان النفس. فإن من اطمأن نفسه فقد سعد ، بشهادة النصوص القطعية. واطمئنان النفس لا يكون بدون الفناء.

<sup>201</sup> يقصد حديث العهد به

<sup>202</sup> أي في أعمال الأبرار

ثم اعلم ، قال <sup>203</sup> في «شرح أسرار الوحي» : الأصحّ أن النفس عند أهل السنة واحدة بالذات ، ثلاثة بالصفات : أَمارة ، وهي ما تأمر بالشرّ دائماً ولا تندم ، وهي للكفار والمنافقين. ولَوّامة ، وهي ما تُلوم صاحبه في كل فعلٍ وقولٍ ووضعٍ أنه معصية أو غير خالص لوجه الله ، وهي للزُّهّاد والعُباد والأولياء والعلماء والصلحاء. ومطمئنة ، وهي ما اطمأنت واستقرّت في الرغبة إلى الخير، فلا يرغب ولا يحبّ إلا ذلك. والحاصل أنها ما رسخت فيها محبة الله تعالى والدار الآخرة ، وانقلع عنها محبة المعاصي والمباحات. فكان قصدها مقصوراً على الخير إلى يوم الموت ؛ لم يقصد شرّاً في وقتٍ بعد الاطمئنان. وهي للأنبياء وبعض الأولياء ، برحمة الله تعالى.

فنفس كل إنسان في الأصل أَمارة إلا مَنْ رحمه الله تعالى ، فتصير لَوّامةً كأكثر الأولياء ، أو مطمئنةً كالأنبياء بالفطرة ، وبعض الأولياء بالمجاهدة أو الجذبة. وحيثُ ظاهره الإنسان وباطنه من الملائكة ، فيُعّين الملكوت <sup>204</sup> ، ويصاحب الملائكة. ولا يكون له لذة وقرار في الدنيا ، بل جسده في الدنيا وقلبه معلّق بالعرش. رزقنا الله ذلك !

وصاحب الأَمارة ظاهره الإنسان ، وباطنه شيطان. واللَوّامة بينهما. فغاية الاطمئنان ، أن يضعف النفس بحيث لا يقدر على مخالفة أمر الله. وأما زوال

<sup>203</sup> القائل هو الشيخ ابن عربي

<sup>204</sup> يعني عالم الأرواح

البشرية بالكليّة ، فلا يكون واقعاً. كيف؟ و[قد] قال رسول الله ﷺ : «إنما أنا بشر مثلكم»! <sup>205</sup> انتهى. ومنع الزوال ممنوع ، كما قدّمناه.

وقال الشيخ عليّ المتقي : والنبيّ والوليّ يفارقان بوجوه كثيرة. منها : أن النبيّ معصوم والوليّ محفوظ. والوليّ محفوظ ؛ يعني يمكن أن يصدر منه الزلّة والخطأ ، ولكن لا يصّر على ذلك ، بل يرجع ويندم. فهو أمر باطنيّ يُرجى وجوده إلى آخر الرمق الذي يموت الإنسان بعده. كما قيل : الوليّ وليّ ، وإن أتى حدّاً أو أقيم عليه. انتهى.

قلت : ومن الفروق : أن النبيّ يكشف بحقائق الأشياء ، ثم يشتغل بإصلاح الخلق ، والوليّ لا يقع <sup>206</sup> له مع الثاني. ومنها : [أن] النبيّ يشاهد الملك ، والوليّ يُلهم ، كما في الإحياء.

وفي البيضاويّ : والتكميل للأنبياء. وفي حواشي المولوي عبدالحكيم : العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها.

وفي رسالة القشيريّ : شرط الوليّ أن يكون محفوظاً ، كما أن شرط النبيّ أن يكون معصوماً.

وفي شرح المشكاة لابن حجر : العصمة امتناع الذنب ، والحفظ عدم وقوع الذنب مع إمكانه.

<sup>205</sup> قال عزّ من قائل : «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدَهُ» [الكهف: ١١٠]

<sup>206</sup> أي كشف الحقائق مع إصلاح الخلق



وقال عليّ القاري: النبيّ معصوم والوليّ محفوظ، وبينهما فرق دقيق [/ رقيق].  
وفي المبدأ والمعاد للمجدّد ﷺ : العارف لا يضرّه ذنبه الكبيرة لعدم  
الصدور، والصغيرة لعدم الإصرار. وهذا فيما بعد المعرفة. وأمّا الماضي فكله لا  
يضرّه، لكونه صار مغفور الغفّار، ولو من حقوق الخلق على ما أرجو. لأنّ  
الإسلام يجبّ ما قبله من حقوق الله، فكماله ينبغي أن يزيد على الأصل في  
الحكم. وليس المعنى أن العارف يسعه ارتكاب المحرّمات ، كما زعم الملاحدة.

### الثاني والستون

[٦٢]

وَهُ مَ وَسَارِي ، يُجَا كَر مَ پِنْدَ جِي  
كُتِي آهَرِي صَا فُ كَر تَه كُمُ تِي

قال الشيخ حميد الدين النಾಗوري: قيل يطلب الله ، وقيل لا يطلب ، ولا  
تناقض. بل مراد النافي طلب المشبّهين ، بأن يطلب في مكان أو زمان أو صورة  
أو شكل أو كيفية أو حال أو وهم. ومراد المثبت الطلب اللائق به تعالى. فذلك  
هو التزكية والتصفية. فإذا صقلت نفسك ، رأيت مقصودك بلا تعطيل ولا  
تشبيه. فالطلب إصلاح النفس بلا سفر، كما قيل: الطلب أن لا تكون ، لا أن  
تثبت ما لا يكون.

قلت: فقد فهمت من هذا معنى ما ورد: «تفكّروا في آلائه، ولا تفكّروا في  
ذاته». فإن المراد لا تفكّروا فكر المشبّهين. وإلا فالنظر لمعرفة الله ذاتاً وصفةً

وفِعلاً واجب بإجماع المسلمين. لأن الإيمان لا يصح بدون المعرفة. والتقليد<sup>207</sup> وإن صح به الإيمان عند الجمهور ، إلا أنه لا يسقط الإثم بترك النظر. وطريق النظر عند المتكلمين الاستدلال. وعند الصوفية الفناء والاضمحلال بعد إحكام الإيمان المجمل بحسب الظاهر. وهو المراد بقولهم : لا مطمع في الوصول قبل إحكام الظاهر. كما ذكره الجلي في حواشي المواقف.

وقال الشيخ حميد الدين الناكوري أيضاً :

اگر پرسند که کجاست تاروی بوی آریم ؟ بگو کجا است که نیست ﴿ آیتاً تُولُوا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾. اگر پرسند : کسی دیده است ؟ بگو دیده است آنکه نادیده است وحاشانی نی بلکه دیده است هر که دیده است. اگر پرسند : چگونه این معنی فهم شود ؟ بگو : تا وهم برجا است این معنی فهم نشود ، زیرا که وحدت مطلق است ، ووحدت از صورت منزّه است واز نقش مقدس ، وهوم نقاش است وصورت نگیرد. ووحدت وکثرت ضدّان وهما لا یجتمعان. ولذا قال أبو حنیفة : مَنْ عَبْدَ مَا<sup>208</sup> یدخل فی الوهم ، فهو کافر.

### الثالث والستون

[۶۳]

کي مَرْنِدِ هَم مَرَهَا ، کَنینِ قَبْرِ کَفَّارَتِ  
مُولِي جِي مَحَبَّتِ ، جَن گَهْرِي سِي سُکَّاتِ

<sup>207</sup> أي في معرفة الذات

<sup>208</sup> أي الله الذي

يعني أن العذاب فرع حب الدنيا ، أي ما سوى الله ، فيقوى ويضعف بحسب ذلك. فمنهم من يخلص عن حب الغير بمجرد الموت ، فلا يعذب في القبر. ومنهم من يخلص بأحوال القبر فيبعث آمناً. ومنهم من يخلص بالحساب. ومنهم من يخلص بالنار. ومنهم من يُغفر بشدائد الدنيا أو عَفُو [ / غُفران ] الله. فعليك بحب الله وقطع الحب عما سواه !

وفي المكاتيب المجدّية بسم الله الرحمن الرحيم : أن دخول النار مخصوص بالكفر الخالص ، وهو في الكفار الخالدين. أو [ بالكفر ] المخلوط بالإيمان ، وهو للعصاة من المؤمنين الذين خلطوا إيمانهم بنوع من الشرك ، كاستحلال قتل المؤمن ، والسجدة للصنم ونحوه.

قال الله تعالى : ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ ءَآمَنٌ وَهُمْ مُّتَّحِدُونَ ﴾ [ الأنعام : ٨٢ ]. فإن الظلم هنا مفسر بالشرك في الحديث. وكل ذنب أُوعد عليه بالنار ، فهو محمول على ما فيه شائبة الكفر ، كالاستخفاف ونحوه. وإلا فقد قال عليه السلام : « شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي ». وقال : « أمّتي مرحومة لا عذاب عليها في الآخرة »<sup>209</sup>.

<sup>209</sup> قال العجلوني (في كشف الخفاء ١/ ١٩٨) : « أمّتي مرحومة مغفورة لها مُتاب عليها » رواه الحاكم في الكنى عن أنس وهو منكرو كما قال المناوي. « أمّتي هذه أمة مرحومة ليس عليها عذاب في الآخرة ، عذابها في الدنيا المُتَن والزلزال والقتل » رواه أبو داود والطبراني والحاكم والبيهقي عن أبي موسى. [واللفظ لأبي داود ، وقد صحّحه الألباني. ولم أتمكن من مراجعة كتب شرح الحديث للوقوف على مدلول الحديث. (أبرو)]



فمن صدق الرسول ﷺ بقلبه ، وكفر بأمارات الكفر وفتوى العلماء فهو مخلوط الكفر ، وليس بكافر خالص ، فيخرج من النار : \* لحديث المثلث الإيماني \* وللمكاشفة بحال شخص كان كذلك \* وليصلوا على جنازة مثل هذا الكافر . لأن ذاته مؤمنة ، وإنما كفر بصفاته . انتهى .

قلت : وقد فهم الغزالي من حديث المثلث أن صاحبه لا يدخل النار . لأن ظهور مثلث الإيمان لما منع الخلود ؛ فظهوره قبل الدخول يمنع الدخول بطريق الأولى . انتهى . وفي هذين الكلامين الصادرين من الإمامين الجليلين ، رجاء أي رجاء ! وذهب بعض الأكابر من الصوفية ، كالشيخ ابن عربي ، أن مطلق الكافر لا يخلد في النار . وفي المكاتيب المجددية : أن غضبه على الكفر ذاتي وعلى المعاصي صفاتي .

### الرابع والستون

[٦٤]

ماهيت مينهن نه پوء ، قلزم اندر قطري

مگر وِجي شو جِگ ، چِڌي جالار ۾

يعنى لا يعلم حال الوصول الذي هو عبارة عن فناء تعين العاشق وصيرورته مطلق بحر الوجود إلا من صار كذلك . كما لا يعلم حال القطرة الفانية عن تعينها باتصال البحر قطرات المطر المقيّدة بصورة إلا بلحوقها بالبحر . ولذا قالوا : من لم يَدُق لم يَدِر . فنفس التوحيد لا يحصل إلا بالحال . وأما علم التوحيد فليس عين التوحيد . لأن العلم غير المعلوم [ / الذات ] .

## الخامس والستون

[٦٥]

جَذَهْن جِيئْتُ ثَوًى ، يُرْكَندَرُ بِرَدِّيَةِ ۝  
تَذَهْن طَلَبَ هَوًى ، مَاكِيا مِني مَوْتِ جِي

يعني الحياة الطبيعية مبنية على اعتدال الأخلاط الأربعة وطبائعها. وكلما غلبت إحداها حدث مرض وعلة. ومع ذلك ، التقيّد بهذه الحياة المخلوطة بالتضادّ الطبيعي تقيّد بالأمر العارض ، فهو كالسكنى في غير الوطن. والوطن الإنسانيّ هو عالم الروح الحيّ بالحياة المقدّسة عن الأخلاط والتضادّ والفناء. ولا سبيل إليه إلا بترك هذه الحياة الطبيعية المبنية على اعتدال الأخلاط الأربعة ، إمّا بالموت الاختياريّ أو الاضطراريّ. والأوّل هو الفوز العظيم. وهو الذي سمّاه الصوفيّة : الموت قبل الموت والفناء. يعني موت الروح عن تقيّده العلميّ والحبّيّ؛ بأن يفنى علمه وحبّه عن الأمور الممكنة. فهو وإن كان حيّاً بجسده ، لا تصاف جسده بالحياة الطبيعية ، إلا أنه ميّت روحاً ، خلوص روحه عنها. إذ لا معنى لموت الروح إلا زوال التعلّق بالممكن. وإلاّ فهو حيّ أبداً.

ولذا قيل : من مات قبل الموت فلا موت له. فإن المراد ثمة موت الروح الذي هو زوال التعلّق لحصوله قبله. وأما موت الجسد ، فيشترك فيه الكل. وهو ليس بموت حقيقة - كخروج المسجون عن سجنه ووصوله إلى وطنه وبستانه - إن كان روحه منقطعاً عن حبّ الدنيا محبّاً لذلك العالم. وأمّا إن كان متعلّقاً بهذا

العالم ومات جسده ، يصير روحه في ذلك العالم مسجوناً ، ليله إلى محبوبه في الدنيا. ولهذا السرّ قرّر الغزالي - رحمه ربّه - : أن أسعد الناس وأحبّهم لله ، أزهدّهم في الدنيا.

### السادس والستون

[٦٦]

أندر أندي آرسي كي ، مه دُنه كُت نه آه  
 آرسي كي آه ، واهيپو ويسار سين  
 يعني قلب العارف كالمرآة يتصوّر بالأشياء بلا صورة ، ويظهر فيه الكل. وهو منزّه عن الكل لفنائه عن نفسه وبقائه بالذات المقدّسة. فكما أن الذات يظهر فيه الكل مع تقدّسه عن الكل ، فكذا من فني فيه. ولهذا السرّ لا يكون له غمّ ولا يكون له ذنب، كما قرره صاحب المثنوي. فافهم؛ فإن صحائف الأعمال هي القلوب ، كما في الإحياء. فاجعلها بحيث لا يثبت فيها خير ولا شرّ كما هو حال المرأة. ومنه تفهم معنى قولهم: الصوفيّ خاسر الدارين. وقولهم : الفقير لا يجري عليه قضاء الله تعالى. وقد قيل بالفارسيّة :

صورت نه بست در دل ما كينه كسي آئينه هر چه ديد فراموش مي كند  
 فحال القلب الكامل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى ١١].

### السابع والستون

[٦٧]

عابد زاهد اوريا ، عارف عين مگن  
 هو روادار زكت جا ، هي هتا هت كهرن



ساعتِ سالِ چُونِ ، پَسِئُ دَارانِ پَرِی جِی

الزاهد من أعرض عن متاع الدنيا لمتاع الآخرة. والعبد من واطب على العبادات لنجاة الآخرة. والعارف من دام فكره ونظره في النور الإلهي المتجلى عليه. وربما اجتمعت الأوصاف الثلاثة في شخص واحد. وزهد العارف التنزه عما سوى الله ، وعبادته الجهد في تخليص النفس عن الوهم والخيال ، ليتجلى نور ذي الجلال والجمال على وجه الكمال.

فالعارف يفارق الأولين بوجهين : الأول : طلب [العارف] المعبود [ذاته] دون إنعامه. فمعبوده [ذات] المعبود لا غيره [أي لا صفاته] . بخلاف الأولين ؛ فإن معبودهما الشيء المطلوب عندهما [من نعمة] . إذ المعبود ليس إلا القصد والطلب. والثاني : طلب الجزاء نقداً لا نسيئة. إذ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. فالقيامة حاضرة لا آتية. وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ أَكَاذُ أَخْفِيهَا ﴾ [طه : ١٥] فالإخفاء وصف الموجود لا المعدم. وأول مقامات العرفان الإرادة ، وآخرها الاتحاد. كذا في شرح المثنوي. وفي كلام الشيخ فريد الدين عطار قدس سره العزيز :

معرفت فانی شدن در وی بود      هر فانی نیست عارف کی بود

عارف از دنیا و عقبی فارغ است      آنچه باشد غیر مولی فارغ است

وفي منظومة الأخلاق :

هر که در معرفت ندارد رو      نیست آدم که خاک بر سر او

معرفت چیست؟ ره بحق بردن      رو بذات از صفات آوردن

وفي الأربعين الأصولية للإمام الغزالي عليه الرحمة: المعرفة عبارة عن الاطلاع

على جميع الموجودات. وفي كلام بعض العرفاء : من عرف الله ، لا يخفى عليه شيء! وحاصل كلامهم : أن المعرفة هي مشاهدة الذات ، وباقي الأمور لوازمها وفروعها.

فإن قلت : ما معنى الحال والمقام والسكينة والمكاشفة والمشاهدة والتجلي والولاية والكرامة والفقرة والحكمة والإلهام والأصول والإشراق والنور؟ فإن هذه الألفاظ يوردونها في أوصاف العارفين!

قلت: قال في شرح المثنوي: إشراق النور الإلهي على القلب إن لم يكن جلبه بعد المضيّ مقدور السالك ، فهو حال ، ويسمى طواع ولوامع ولوائح ونحوها. وإن كان مقدور الجلب<sup>210</sup> بعد المضيّ فمقام. وإن ثبت دائماً ، بحيث لا يذهب عنه ولو بالدفع عن نفسه ، فسكينة.

والمكاشفة : ظهور الغيب في القلب بلا بقاء الريب.

والمشاهدة : شروق النور على القلب بلا تكذيب الوهم.

والفرق بينهما : أن المكاشفة ارتسام الصورة الغيبية حسيةً أو معنويةً في الحس المشترك. والمشاهدة ظهور ذلك [أي الغيب] في الحس الظاهر<sup>211</sup>. فهو أخص من المكاشفة. وسببها ركود الحواس ، التذاذاً بالفيض الإلهي<sup>212</sup>.

<sup>210</sup> أي الازدياد

<sup>211</sup> يعني الوهم أيضاً مع شروقه على القلب

<sup>212</sup> فيرتسم فيها ما ارتسم في القلب

والتجلي: ظهور الحق على العبد على وجه يعلم أنه الحق ، وهو صوري ومعنوي وإطلاقي. والأول لا يُفني السالك ، بخلاف الآخرين.

الولاية لغة: القرب. واصطلاحاً: القرب الحاصل بالفناء والبقاء. واختار بعضهم أن الولاية أن يملك نفسه ، فلا يكون النفس إلا في حكمه لطفاً وقهراً. وهذا عين الأول<sup>213</sup>، وهو الأفضل لمناسبته لفهم الكل<sup>214</sup>. ومن كان كذلك ، فهو مَلِك في الدنيا ومَلِك في الآخرة.

والكرامة: القوة الروحانية القدسية التي تكون مبدأً لحادث غريب ، إذا ظهرت على يد الولي. فلو ظهرت على يد النبي ، فهو المعجزة. والفارق التحدي وعدمه. وما ظهر بقوة النفس الخبيثة ، فهو سحر. وما ظهر بخواص الأجسام العنصرية ، فنيرنجات. وما ظهر بخلط القوى السماوية بالأرضية ، فطلّسات<sup>215</sup>.

والفقه: فهم المعنى الخفي الذي هو متعلق الحكم الشرعي. وهو الحكمة. إلا أن الحكمة أعم، لشمولها غير الأحكام الشرعية. فالحاصل: أن معرفة الحكم [مطلقاً] مع مقتضيه هو الحكمة. والفقه كذلك ، إلا أنه خاصّ بالحكم الشرعي.

<sup>213</sup> إذ النفس بعد الفناء والبقاء بقي في اختبارها ، فيكون في حكمه لطفاً وقهراً

<sup>214</sup> إذ فهم الفناء والبقاء عسير ، وفهم مالكية النفس يسير

<sup>215</sup> نيرنجات : بازيجري ، طلّسات : أي تعويذات



والفقر: خلّو القلب عمّا سوى الله. وقيل: رفع القلب عمّا سوى الله. وهو عين الأول. والفقر غنيٌّ عن الكل ومالكٌ للكل. كما قيل: «من له المولى فله الكل». وذلك لأن الفقر هو الأمر العدميّ المسمّى بالموت قبل الموت. وقد علمت أن الله عطاءً وفيضاً لا ينزل إلا في العدم. لأن الوجود لا يقبل الوجود. ألا ترى أن النطفة لا تقبل صورة الإنسان ما لم تمت صورته النطفية، وما بعدها من العلقية وغيرها. والحبة لا تقبل صورة النبات ما لم تذهب صورته الأصلية. وكذا كل صورة جديدة لا ترد على شيء إلا بعد فناء الأول. فمن لم يُفن تعلّقاته وحياته الحادثة، لا يفيض الحياة الباقية القديمة والعلاقة اللا علاقة عليه. فما كان ما كان إلا في الفقر. فالفقر مُرُّ صورة، وحُلُوٌّ معنى. فالفقر أبداً في عيد جديد. لأن قلبه لا يمسك شيئاً. بل يجيء شيء فيذهب شيء. فلا بد أن يرد عليه شيء آخر. لأن خلّو القلب محال. ومن تعلّق قلبه بشيء [واحد]، فهو محجوب عن التجليات الجديدة. كما صرّح في «الهداية» الفقهية وغيرها: أن العَرَض لا يبقى زمانين. وإليه أشار من قال:

صوفيان در دمی دو عید کنند      عنکبوتان مگس قدید کنند

وقال المولوي الرومي:

بیزارم زان کهنه خدائی که تو داری      هر لحظه مرا تازه خدای دگر است!

وهذا التجدد باعتبار التجليّ الفعلي المعبر عنه ب: ﴿كُلَّ يَوْمٍ - أي لحظة - هو في

شأنٍ﴾. فإن الصوفيّ يشاهد في قلبه تلك التجليات الجديدة الغير المتكرّرة. وغيره

محجوب بالزعم القديد [القديم] عن مشاهدة ما يجري عليه من الفيوض الجديدة التي لو انقطعت لحظة ، لصار الشخص كأن لم يكن أصلاً.

والإلهام : كل علم يقع في القلب بطريق الفيض لا بطريق الفكر والحس . وهو حجة عند المحققين من الصوفية ، خلافاً لأهل الظاهر . وعدم مخالفة النصوص شرط بالاتفاق .

والأصول ثلاثة أنواع :  
أصول الدين : وهي معرفة ذات الله ، وصفاته ، وأحوال الملائكة ، والمطيعين والعاصين في الدنيا والآخرة .

وأصول الفقه : وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .  
وأصول الحقيقة : معرفة العشق ، والعاشق ، والمعشوق . يعني أن هذه الثلاثة واحد بالذات مختلفة بالاعتبار . كالعقل والعاقل والمعقول ، والرؤية والرائي والمرئي . فالوجود المطلق عشق . ومن حيث تقيده بالاسم الخاص عاشق . ومن حيث رفع ذلك التقيّد معشوق .

والإشراق : ظهور الأنوار العقلية على قلب الطالب عند تجرده عن الدنيا . والنور : ما يكون ظاهراً بنفسه مُظهراً لغيره . وهو الوجود الحق - تعالى شأنه - ؛ فإنه ظاهر بنفسه ولم يُظهره شيءٌ سواه . إلا أن المعدوم غير ظاهر . فما ظهر ما ظهر إلا بالوجود .

## الثامن والسبعون

[٦٨]

يَسْئَلُ دَارَانَ بِرِي جِي ، تَفَرِّقُوا طُورُونَ  
 نَظَرُ مِ ثُورُونَ ، مِهْتِ مَزْهِي سِي هِيكَرِي  
 يعنى مقصد العارفين إنما هو مشاهدة الأنوار ؛ فلو حصلت لهم في البيعة  
 والكنيسة ، فلا يطلبون المسجد. ولو لم يحصل لهم على الطور الذي هو مكان  
 شريف ، لم يقنعوا بزيارة المكان بدون مشاهدة الرحمن. كما قيل بالفارسية :  
 بی چراغان تجلی طور سنگی تفرقه است کعبه وبت خانه را بی یار دیدن مشکل است

## التاسع والسبعون

[٦٩]

وَرُسُو نِيرُ نِيَهْ جُو ، جِهْ قِيدْ نِهْ هِيكَرُو  
 سُو سَجْنُ سِيَهْ ، مَحَبْتِ سَنَدِي مُلْكِ مِ  
 إشارة إلى أن حبَّ الله تعالى يقطع كل حبٍّ ، ولو حياة النفس. إذ محبة الله  
 تقتضي أن لا يبقى شيء ولو وجود المحب. بل هو أول عدوِّ له. فيطلب أبدأ  
 ثلك العدم ، لما يرى فيه من أنوار الموجود.

## الستين

[٧٠]

عَدَمُ اوتارُون ، نَامُرَادِي سَمَرُو  
 كُفَرُ ءِ اِسْلَامَ كَانَ ، لَنَكْهِي هُوْتُ لَثُونِ  
 چَدِي خَوْفِ اَمِيْدَ كِي ، سَجْنُ صَحِي لَثُونِ  
 رَضا راجُ سَنَدُونِ ، مُوران مَگَن نِهْ كِيْنِ پُشُو



هذه إشارة إلى مقام الفقر الحقيقي، وأنه وراء الوجود والعدم، والخوف والرجاء، والإسلام والكفر، والجنة والنار، والطاعة والمعصية، والطلب وترك الطلب. لأن هذه الأمور أضداد. والفقير في مقام الذات؛ ولا ضد هاهنا. كما يشير إليه قولهم: الإيمان بين الخوف والرجاء.

فمقصد الفقراء ذهاب المقاصد. يعني غرضهم محو الإرادات واحتراق الصفات، بحيث لا يكون لهم قصد إلى شيء وجودي أو عدمي. لأن القصد إنما يكون إلى غير الذات، إذ الذات حاضرة لا تغيب. فمن رضي بالذات، لم يبق له طلب.

وهذا المقام، يعني الرضاء بالذات وزوال المرادات، إنما يكون بفناء النفس التي هي أعدى عدو الله. لأن طلب ما سوى الذات إنما ينشأ منه. فمن فنيت نفسه بالذات التي هي مبدأ الصفات، يرضى بذات الله، ويرضى الله عنه. لقتله عدو الله، الذي كان مانعاً من الرضا بالذات، وكان ساتراً لإطلاق الذات.

والحاصل: أن تعين القطرة بصورتها وميلها إليها، مانع عن الرضا بإطلاق البحر. ولذا تطلب القطرة ما سوى البحر. وإذا فني تعينها وصورتها القطرية بوصوله إلى البحر، ذهب المخالفة وحصلت الموافقة. ولم يبق لها طلب إلا ما طلب البحر. فليس للقطرة هاهنا حكم. والأحكام كلها وإن لحقت القطرة، لكنها مضافة إلى البحر لا القطرة.

وهذا هو حال أولياء الله تعالى؛ فإنهم لما فنيت أنفسهم، أي تعينهم

الإمكان الذي صاروا به غير الذات ، لم يبق لهم حكم ولا طلب ، إلا ما هو مقتضى الذات المطلقة، فقد رضي الله عنهم ورضوا عنه. لأن الكراهة إنما تكون على فعل الغير. والغيرية هاهنا مرتفعة ، لارتفاع النفس.

وقد فهمت من هذا ، أن قولهم : مقصود الفقراء هو العدم ؛ معناه عدم أنفسهم بأن تفتى أنفسهم وتعدّم ، ليكون رضاءهم في رضاء الله تعالى ، وغضبهم في غضب الله. فتكون إرادتهم تابعة لإرادة الله تعالى ، حتى يصحّ في حقهم أن يقال : إنهم لا يريدون شيئاً. ولما كان هذا المقصد لا يخطر ببال أكثر الخلق ، لأنه أمر سلبي في الظاهر ، وإن كان منبع كل ثبوت في الواقع ، قالوا : إن الفقير لا يطلب شيئاً ولا يعبد لغرض ؛ يعني لا يعبد لغرض يعدّه الناس غرضاً<sup>216</sup> ، لا أنه لا غرض له أصلاً ، فيكون عبثاً. بل غرضه أن يصير بحيث لا غرض له ولا إرادة من نفسه. فلا يكون المرید في أفعاله وسائر الأفعال ، إلا الله تعالى. وهو [أخصّ] مقام الرضا بالقضاء. رزقنا الله ذلك. آمين!

وهذا آخر المقامات كلها ، ولا مقام بعد هذا. ومن حصل له هذا المقام ، فقد وصل وصلاً مطلقاً. والطريق إليه إمّا المجاهدة ، وإما الجذبة المشوبة بالسلوك. وقد وصل حضرة المجدّد - عليه الرحمة - إلى هذا المقام بعد عشر سنين من وقت الإنابة ، كما أخبر به في «المبدأ والمعاد».

<sup>216</sup> يقصد: كالجنة والمدارج!

وأول المقامات التوبة. وكل المقامات عشرة : التوبة والصبر والشكر  
والزهد والخوف والرجاء والتوكل والمحبة والإخلاص والرضا. والمقصود  
لذاته هو الرضا ، والباقي وسائل إليه.

وكل واحد منها مركب من علم وحال وعمل. فالعلم كالبدن ، والحال  
كالشجر، والعمل كالثمر. فإن فُقد واحد فالمقام ناقص. وفي الإحياء :  
الغرض من العمل والعلم هو تقوية الحال ؛ لأن الظاهر يؤثر في صفات  
الباطن. وقال أهل الظاهر: المقصود هو العمل الكلي<sup>217</sup>. وإليه ميل المجدد<sup>218</sup>.

وأقول: الخلاف لفظي. والمثال [ أي البيان. ] معرفة كون الذنوب مُضرة في  
الدارين علم. وهو جزء ملكوتي لكونه صفة ذات الإنسان ، التي هي من  
اللاهوت. وتأثر القلب ببعضها [ أي الذنوب ] حال. وهو جزء جبروتي ، لكونه  
بعد الصفات الذاتية وقبل الفعلية. وإمساك الأعضاء عنها عمل. وهو جزء  
ملكي لظهوره في الملوك<sup>219</sup>. فإذا وصل إلى الحقيقة التي هي من اللاهوت  
حصل الرضا ، وذهب ما وراء ذلك من الأوصاف. لأن كل مقام قبله يشير إلى  
التغايير والمخالفة. ومعنى ذهابها : صيرورتها داخلة في الرضا. لقوله تعالى:  
﴿ فَأُولَٰئِكَ يَبْدُلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ﴾ [ الفرقان : ٧٠ ]. فتكون التوبة بلا توبته ،  
والتوكل بلا توكله ، والزهد بلا زهده ، وعليه القياس.

<sup>217</sup> يعني الحال والمقام

<sup>218</sup> أي عالم الأجسام



يعني تكون الأحكام المذكورة أوصافاً ذاتية له ، أي بسيطة<sup>219</sup> . فهي في الصورة عبادات وتكاليف ومجاهدات . وفي المعنى لا عبادة ولا تكليف ولا مجاهدة . لأن الوصف الذاتي والحكم الطبيعي ، ككون البحر موجاً وسائلاً ، وكون النار حاراً يحرق الخطب ، وكون النبات نامياً ، والطير طائراً ، ليس بعبادة ولا تكليف ولا مجاهدة ؛ لأن ذلك<sup>220</sup> اسم لفعل يفعله الشخص على خلاف مقتضى طبعه ، وهذه الأمور مقتضى الطبع . فكذا الإنسان يعبد بأمر الحقيقة على خلاف مقتضى طبعه النفسي ، فهو عابد ومجاهد ومطيع وساجد ومُنقاد للحقيقة الأمرة بذلك . حتى إذا فني طبعه ، بقيت الحقيقة فاعلة بمقتضى ذاتها . فهي تسجد وتطيع ذاتها . يعني لا أمير عليها غيرها . فهي تأمر نفسها بنفسها ، وتطيع نفسها بنفسها ، وتسجد نفسها بنفسها ؛ فاتحد العابد والمعبود .

وهذا هو معنى قولهم : كمال جميع العبادات أن لا يكون العابد في البين . يعني تفتي النفس ، فتصير العبادة من الحقيقة لذاتها لا لغيرها . كما أن جريان الماء عبادة لنفسه . فالجاري والمجرى له هو الماء . والمعنى أن الذات عاشقة لظهور كمالاتها بالعشق الذاتي ، فتظهر كمالاتها بأفعالها أزلاً وأبداً . وهذا هو المراد بقول أهل الكلام : إن أفعال الله تعالى لا تعلل بفرض . يعني أنها غير معللة بشيء سوى

219 أي من الحق للحق

220 يعني العبادة

الظهور الذي هو مقتضى الذات. فالذات فاعلة لمقتضاها الذاتي لا لشيء زائد. فغاية فعل الله هو الله نفسه. فهو الفاعل وهو المفعول له.

وقد علمت من هذا ، أن النية الكاملة في العبادة هو أن لا يقصد بالعبادة سوى الوجود الخارجي ، بأن يقصد أن وجود هذه الهيئة وظهورها في الخارج هو المطلوب ، دون شيء زائد مترتب عليه. وهو المراد من قولك : أصلي لله ، يعني إنما أصلي لأمر الله واقتضائه لذلك ، لا لشيء زائد. فمن طلب بالفعل الجنة أو غيرها ، فليست عبادته خالصة لطلب الله ، بل لطلب طبعه أيضاً ، فهو عابد لنفسه أيضاً.

والمقصود أن لا يكون المعبود إلا الله. وهذا أكمل ممن يعبد للقاء الله أيضاً. لأنه أيضاً مشوب بمراد النفس ، إن كان العابد مبتدئاً. والكمال أن يكون صادراً لكونه كمالاً فحسب. وهذا في البداية بالتقليد ، وفي النهاية بالتحقيق. وحينئذ يصير النفس فانياً ، ويعبد الحقيقة نفسها بنفسها.

وقد فهمت من هذا ، والحمد لله ، أن كل فعل يفعله العبد لا لكونه كمالاً ، بل لشيء زائد فهو من الضالين. وبعض الضلالة أعظم من بعض. وأن من لا يلتدّ بسجود الله ، فهو لا يخلو عن نوع من الكفر. لأن علامة عدم المرض لكل شخص أن يلتدّ بالفعل اللائق به. والفعل اللائق بالعبد هو السجود لله ظاهراً وباطناً. فمن عسر عليه فعله ، فقد مرض. لاستتار صحته بآفة ، كما تستتر صحة الذائقة بآفة الحمى وغيرها ، فلا يجد لذّة اللبن [مثلاً]. فافهم!

فحاصل هذا التحرير ، وخلاصة هذا التقرير ، بل لُب كل كتاب صغير وكبير: أن الكمال الإنساني في مراتب القرب ونهاية المدايح ، وهو غاية غاياته في وصول الرب ، أن لا يكون له مراد ولا قصد ولا طلب ولا حب ولا حمد ولا تعلق إلا بالحقيقة. وذلك لا يتصور إلا بفناء النفس ، لتكون الحقيقة عابدة وفاعلة لنفسها؛ فهي العابد ، وهي المعبود. لأن فعل الحقيقة غير معلل بغرض ، كما تقدم. يعني يفعل الخير لكونه حقيقته وذاته. وطبعه يطلب ذلك ، لا لشيء زائد. وتوضيحه أن تصير الكمالات والخيرات الروحانية محبوبة لا لغرض ، بل لأن طبعه صار كذلك. وهذا هو الفناء الأتم المعبر عنه في الشرع بالحب في الله والبغض في الله. أي لا يحب ولا يبغض إلا الله. أي إلا لمقتضى الحقيقة ، لا لغرض زائد.

وسمى في الإحياء هذا المقام بالحرية. وقال : هو فوق العبودية. وهو أن يعبد للقاء الله ، فضلاً عن العبادة ، وهي أن تعبد للجنة. وفسرها [أي الحرية] بأن لا يريد إلا ما أراد الله. وقد قيل في هذا المقام:

أتمنى على الزمان محالاً أن ترى مُقلّتي طلعة حُر!

وقال الصوفية : من لم يرض بإدخال الله إياه في النار فهو مشرك. يعني لوجود الإرادة سوى إرادة الله ، فلا حرية لإرادته ، بل هو شريك مع الله في الإرادة. وفي المكاتيب المجددية : مقصود أنست كه هيچ مرادی وهوسى نماند. ومراد خود طلبیدن دعوى الوهيت کردن است. فافهم ولا تتهم!



## الحادی والسبعون

[۷۱]

اَکُرْ پَرَه عشقُ جو ، کَنُرُ قُدُورِ چَد  
چَرَه تَنینِ جی مَد ، جی سُتی دینِ شرابِ جی

وهذه إشارة إلى طلب المرشد المجذوب المحبوب الحقاقي ، الذي يحصل بصحبته قطرة من شراب المحبة التي تُغني عن الكون وتُسلي بالموكُون. ويعبر عنه بماء الحياة ؛ لأن من شرب منها لم يمُت أبداً. وهذا لا يحصل إلا بترك التعلقات، ولو طلب العلوم. فإنه نتيجة الفناء ، وهي لا تحصل بالتعلقات.

واعلم أن بذر العشق مستكنة فيك ، كاستكنان النار في الحجر. إلا أنك ما لم تصحب مَنْ تجلّى عشقه وصار كلياً ، لم يظهر عشقك ، ولم تصر كلياً. فعليك بصحبة الإنسان الكلي ، لتصير كلياً.

## الثاني والسبعون

[۷۲]

سُتی اِن شرابِ جی ، جَن سَری سی سوُنُ تِثا  
سُمھنُ تَن ثوابُ ، کَتُنُ تَنینِ کی کیمیا

يعني من خلص عن نفسه ، فهو في النوم أيضا سائر. إذ سير الروح إلى الملكوت طبعي. ولا مانع إلا الطبع. فإذا زال المانع عاد الطبع. وأما إذا توجه بالظاهر ، فهو نورٌ على نور. وقد قيل بالفارسية: اهل دل را به بدی یاد مکن. بعد از مرگ خواب و بیداری این طائفه یکسان باشد. والمراد بالموت هنا الفناء.

## الثالث والسبعون

[٧٣]

جَسُ دُنْيَا جِي دَرْدَ كِي ، جِه مِّنُو مَوْتِ كِئُو  
وَطْنُ تَن وَئُو ، پَرَتِ جَن پَرْدِيَه سِين

يعني الآخرة إنما هي لمن أحبَّ الموت. لقوله تعالى: ﴿ فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: ٩٤].

وهذا إنما يكون في الغالب لمن تَنَغَّصَ عيشه في الدنيا. وإلاَّ يطمئنَّ إليها ويُعرض عن الآخرة. وهو صفة الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها. ومن هذا السِّر ، ورد في الأحاديث : «أن كل مصيبة حتى الشوكة والهَمَّ كفارة للذنوب». لأن الذنوب عبارة عمّا يمنع القلوب عن التوجّه إلى الآخرة. فكل ما يجعل الإنسان متوجّهاً متذكّراً للموت والارتحال عن هذا العالم ، فهو كفارة له. وكل ما يجعله متعلّقاً بهذا العالم ، ويؤكدُ أنسه به ، من النّعم المباحة والمحرمّة ، فهو ذنب. والجزاء المتربّب على الذنوب هو النار ، التي تطلّع على الأفتدة. ولهذا قال العارفون : من آذاك في الدنيا ، فهو محسن إليك ، ومن أحسن إليك ، فهو مؤذ لك ؛ لأنه يقيّدك في السجن ، ويمنعك عن الملْك الباقي. وقال الشيخ سعدى :

تعلق حجاب است بى حاصلی

چو پیوندها بگسلی واصلی

## الرابع والسبعون

[٧٤]

خُودي كُتي پائِ سين ، هِتَان جِي هَلِئَا  
 سِي لوكُ چِڌيندي ، لَهَرِ جَنءَ مَرِي مَحُو تِثَا  
 جِي اَبُ هُئَا ، تَه لَهريُون سِي لِبَاسُ تِيُون

اعلم أن الممكن عبارة عن هيئة في البحر الوجودي المنزه بذاته عن الهيئة. وهذه الهيئة هي المراد بالنفس، والتعين الإمكانى والمخلوق. وهي إضافة محضة، لا وجود لها كالموج. وإنما الموجود هو الأصل الذي هي إضافته واعتباره. وهو كالبحر. فمن تخلص عن هذا التعين الإمكانى، علم أن وجوده ووجود البحر واحد، فلا ينحرف لزوال حال ما. لأنه قد علم أن التعينات لباسات لبحر الوجود. والوجود موجود أزلاً وأبدًا. وأن التناوب للهيئات اللباسية والحيثيات المختلفة.

وهذا معنى قولهم : العارف لا يموت. يعني لأن ذاته الوجود [المطلق] وهو لا يفنى، وإنما الفناء للباساته. غير محب للباس خاص حتى يحزن بفوت لباس. لأن مطلبه الذات، وهي باقية حاضرة، فلا غم له أصلاً<sup>221</sup>. ومن تعلق بالوجود الإمكانى اللباسي وزعم أنه هو فقط<sup>222</sup>، فهو يفنى بفناء تلك الهيئة المخصوصة، كما تفنى الهيئات الموجية عن البحر. فالعارف كالبحر، لا يفنى، وغيره كالموج، يفنى.

<sup>221</sup> أي بفوت شيء

<sup>222</sup> أي أن الشخص هو لباسه الإمكانى فقط



وهذا توضيح لما قال المحققون: إن العالم كله أعراض [ففى]، إلا العارف فإنه ليس بعرض بالاتفاق [فلا فى]. فإن الفناء لا يكون إلا لما له الضد<sup>223</sup>، ولا ضد إلا للأعراض. وقد قيل بالفارسية:

از مرگ وزندگانی ما عشق فارغ است دریا ولی بموج و حبابش نه بسته است

### الخامس والسبعون

[٧٥]

سَرْتِيُون سُبَّ كِپَاهُ ، مَارَهُو مَرَّ مَنْصُورَ كِي  
تِي تَرَكِيبَ تَبَاهُ ، وَحَدَثَ وَائِي وَاتِ مَرَّ

يعنى كل متعين وممكن يرى معه الوجود البسيط<sup>224</sup> الذي هو غير متعين أصلاً ، بل تعينه بذاته. فإن كل مركب لابد له من صورة إمكانية ، وذات قديمة غير مصورة بصورة أصلاً. كما أشار إليه الحق تبارك وتعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبِّ اٰلَٔذِىۤ اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰى ﴾ [طه: ٥٠].

ومثاله أن الغزل هو القطن بالذات وغيره بالاعتبار. و[ابن] منصور [الحلاج] لما ارتفع تعينه الإمكانى عن نظره ، ولم ير إلا الوجود الصّرف الذي هو عين الحق قال: «أنا الحق». وإنما قُتل ، لأن الشرع يحكم بالظاهر. وظاهر كلامه رجوع الحكم إلى التعيين. والتعين غير الحق. وقد قيل بالفارسية:

ريسان را پنه كردن ضافه حلاج نيست در لباس كثرت منصور وحدت را بين

<sup>223</sup> كالأعراض بعضها أعداد لبعض

<sup>224</sup> أى المطلق

وتوضيحه ما قال أهل التحقيق : أن الموجود واحد لا أكثر. وهو عين الوجود المطلق. إلا أن له مراتب كثيرة. وأولها مرتبة اللاتعین ، وعدم الانحصار والإطلاق عن كل قيد ، حتى قيد الإطلاق. وهو من هذه الحيثية منزّه عن الأوصاف والأحكام والعبارات اللفظية والإشارات العقلية. ولا يصل إليه وهم ولا فهم. ونهاية العلامة عنه اللاعلاية ، وغاية المعرفة فيه اللامعرفة. ونصيب العُرفاء منه الخيرة. فالمبتدئ والمتنهي في الاحتجاب عنه سواء ، وإن كان بينهما [أي بين كلا الاحتجابين] فرق فارق.

وإليه أشار حافظ :

عَنقًا شَكَارِ كَسْ نَشُود دَامَ بَازِ چَينِ      كَانَجَا هَمِيشَه بَادِ بَدِ اسْتِ دَامِ رَا

والعَنَاء في عرف المحققين كناية عن كُنه الذات. ولا يجوز الفكر في إدراك الذات من هذه الحيثية. لأن إدراك المنزّه عن جميع القيود ومشاهدته ومعرفته وتصوّره محال. أما التصديق به ، فبديهيّ أو كالبديهيّ. وإنما يُعرف ويشاهد في ضمن الكثرة. لأنها ليست إلا تجليات الأسماء والصفات. كما قال العارف الجامي : إنه بالمظاهر ظاهر وبدونها باطن. فسبحان من ظهر بالحجاب واحتجب بفتح الباب! فالذات منزّهة عن المعرفة إلا بالصفات. ولذا ورد : «تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِهِ». هذا هو كلام الصوفية.

وقال حضرة المجدّد رحمه الله : إذا بقي العارف بالذات فيعلم الكُنه ، إلا أنه لا

كيف. فمعنى ما ورد العجز عن درك الإدراك : إدراك العجز عن درك كيف.

والاطمئنان بالحكم بعدم الكيف ، هو الإدراك الحقُّ.

واعلم أن المحققين قالوا: إن النُّور هو الوجود المطلق. لأنه ما يظهر بنفسه ويظهر لغيره. وهذا التعريف لا يوجد إلا في الوجود. إذ نقيضه وهو العدم خفيٌّ بالذات. فعلمنا أن النور هو الوجود المطلق لتنزّهه عن الخفاء. والنور واحد لا أكثر ، وهو نور الذات الإلهية. إلا أنه منبسط [مطلق] غير محدود ، والعالم تجلياته. يعني ظهر النور بهذه الصُّور الصفاتيّة. وآلا فذاته منزّهة عن الصور الحسّيّة والعقليّة. كما قيل بالفارسية:

حق نور وتنوع ظهورش عالم      توحيد همين است دگر حيله وغرور  
فظهر أن كل صورة في العالم لباس ، وتحت ما يقول: أنا الحق. إلا أنه في اللباس المنصوريّ أسمع الخواصّ والعوامّ<sup>225</sup>، وفي غيره لا يُسمع غير الخواصّ.  
فإن قلت : المراتب الوجودية غير منحصرة بحسب التفصيل، أما أنها بحسب الإجمال منحصرة ؛ فيّين لنا كم هي<sup>226</sup> ؟

قلت : ستّة. الأوّل : الّا تعين المذكور. ويقال له مرتبة الأحديّة والذات واللاهوت والإطلاق.

والثاني : مرتبة العلم بكل الشؤون ، وهذه المرتبة إجمال ، ويسمّى التعيّن الأوّل ، والوحدة ، والتجليّ الذاتي ، والحقيقة المحمّدية. وتفصيل ، ويسمّى

<sup>225</sup> وفي نسختين : يُسمع الخواصّ

<sup>226</sup> وفي الأصول : فيّين لنا أنها كم هي ؟



الواحدية. ومنه الجبروت وعالم المعاني والأعيان والإرشاد والتعيين الثاني ، ومراتب الأسماء الذاتية والتجليات الصفائية. وهذه<sup>227</sup> الحضرتان واجبتان.

وقال الغزالي - رحمه ربه - : الجبروت عبارة عن الواسطة بين الأجسام والأرواح ، كالصفات الإنسانية من السمع والعلم والبصر وغيرها.

والثالث : مرتبة الأرواح والملائكة ، ويسمى الملكوت ، والتعيين الثالث في عرف الصوفية ، وعالم الأمر في عرف الشرع. وقد يقال الملكوت بمعنى أعم ، وهو باطن الشيء ، فيشمل الأرواح والمثال. فالفرق بزيادة لفظ الأعلى والأسفل. ومطلق الملكوت هو الأعلى ، لأنه الفرد الكامل.

والرابع : عالم المثال ، ويسمى التعيين الرابع ، والبرزخ ، والمثال المطلق. لأن خيال الإنسان مثال مقيّد أنموذج من المثال المطلق ، ويسمى الملكوت الأسفل. وكل ما في الشهادة [أي في عالم الأجسام] فهو فيه أزيد. وهذا أوسع العوالم ، لسعته تحيّل الحق. وليُعلم أن هذا العالم ، إنما هو للرؤية كالمرآة ، فالسكونة [أي السكينة] في الأرواح والأجسام<sup>228</sup>.

والخامس : الأجسام. والسادس : المظهر الجامع للجميع ، وهو الإنسان . والصوفية يشبّهون التعيين الأول ، وهو الحقيقة المحمدية ، بحبة البذر ، من حيث أن كل الشجر مُندرج فيها بالإجمال. والصورة الشجرية الظاهرة

<sup>227</sup> كذا في الأصول ، والصواب : هاتان

<sup>228</sup> يريد أن الروح قبل ميلاد الإنسان وكذلك بعد موته تكون في عالم الأرواح ، وبعد ميلاده في عالم الأجسام

تفصیل لأجزاء الحبة ؛ فكذا هذه الحقيقة جامعة لكل الحقائق جمع الحبة لأجزاء الشجرة. كما قيل بالفارسية :

یک تعین اصل باقی فرع او      آن تعین در همه بنکر نکو

وآن تعین مبدأ و مرجع بود      یک حقیقت منبع و مشرب بود

هر تعین زان تعین حاصل است      با همه این یک تعین واصل است

پس تجلی بی واسطه در همین تعین اول است و در باقی بواسطه آنست.

فإن قلت : فما معنى قولهم : الكمال العرفاني مشاهدة الوحدة في الكثرة ؟

قلت : معناه أن لا تحتجب بصورة عن أخرى ، فترى الكل في الكل . لأن

الحقيقة غير مقيدة بصورة ؛ فالشيء الواحد حي وميت ، وناطق وصامت ،

وجسم وعرض ، وأسود وأبيض ، وإنسان وبقر ، وقطن وصوف ، وطاهر

ونجس ، ورجل وامرأة ، وأرض وسماء ، وجنة ونار ، وإسلام وكفر ، ومخلوق

وخالق. كما قيل : عرفْتُ ربي بجمع الأضداد. وذلك لأن الحقيقة واحدة ، مغايرة

لصورها الحسّية والعقلية ، كاللابس بالنسبة إلى لباساته. ولا تشغلها صورة عن

أخرى في حالة واحدة. كما قالوا : لا يشغله شأن عن شأن. ومن لم يتخلص عن

نفسه ، لم يعرف عالم قُدسه. كما قيل بالفارسية :

مار تارست نگرده نرود در سوراخ      راست شو تا بتوانی بلحد گنجیدن

يعني من لم يخرج عن العالم المجازي وهو التعيين الإمكانى ، فهو لا يسعه

القبر الحقيقي ؛ أي عالم الحقائق ، يعني عالم الوجود. كما يشير إليه قوله تعالى :

﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]. وقال أهل الحقيقة : كل

سفر خسران ، إلا السفر عنك فيك ؛ أى عن صورتك فى حقيقتك .

السَّادِسُ وَالسَّبْعُونَ

[V6]

صنم سوئی پانے ، جو دل رہائی دوست کان

تٿا سي تانءَ ، جي هميشه حضور ۾

قال المحققون : الصنم ما شغلك عن الحق سواء كان مالا ، أو ولداً ، أو

عملاً صالحاً. والكمال أن يدوم الحضور مع الله تعالى. قال صاحب المشنوي :

چيست دنيا؟ از خدا غافل بودن      نى قماش و نقره و فرزند و زن

فقد فهمت أن من دام حضوره ، فهو خارج عن الدنيا داخل في الآخرة.

وقالوا: إن ما يسوى الحضور الإلهي، فهو وبال على الروح الإنسانية.

قلت : وإليه يشير قوله تعالى : ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة : ٢٨٦].

لأن ما يسوى الحضور اكتساب. لأنه ليس مقتضى ذاتها. والحضور كسب ، لأنه

مقتضى ذاتها. والفعل الذي لا يكون مقتضى الذات لا يحصل إلا بتكلف. فهو

عمل مع تكلف فيسمّى اكتساباً ؛ لأن زيادة اللفظ تُنبئ عن زيادة المعنى. وأما

الفعل الذاتي [أي الكسب] فهو يحصل بسهولة بلا جهد وتكلف ، فهو كسب.

فالمعنى أن كل نفس ينفعها ما فعلت بمقتضى ذاتها ، وهو التوحيد علماً وحباً .

ويُضَرُّهَا مَا فَعَلَتْ بِتَكْلُفِ الْحَوَاسِّ وَالشَّهَوَاتِ الْأَمَّارَةِ، لِأَنَّ الشَّيْءَ تَضَرُّهُ

أوصافه الأضداد وتنفعه أوصافه الذاتية. ألا ترى أن السمك تضمره صحبة البرّ

لأنه ضده. وتنفعه صحبة البحر ، لأن صحبة البحر له كسب. لأنه مقتضى



روحه. والخروج عن البحر دائماً يكون بتكلف في التحرك بحكم الشهوة المحركة ونحوها، فهو اكتساب. ولذا قال الإمام الغزالي: الإنسان الفاسق هو الخارج عن مقتضى طبيعته الروحية من الاستغراق بذكر الله تعالى.

والمثال الثاني: أن الإنسان المسافر حامل لرجله ويده وجسده وزاده وعصاه، إلا أن تلك الأشياء كسبه. لأنه مقتضى سفره وطبعه، فيستفيع بها. ولو حمل شيئاً لا يقتضيه سفره، كحمل حجر للحرص على صورته، فهو اكتساب، فيصير ثقلًا عليه.

وبالجملة، الحياة الدنيا مرآة الحياة الأخرى. فكما لا يُستفيع في الحياة الدنيا إلا بفعل هو مقتضاها، فكذلك الحياة الآخرة، أي الباطنة الروحانية الغير المحتاجة إلى الحواس والعناصر لا يُستفيع فيها إلا بفعل هو مقتضاها. وهو التعلق بالله، والقطع عما سواه. فلها ما وصلت مع الله، وعليها ما وصلت مع غيره.

لأن السمك له ما وصل مع الماء، وعليه ما وصل مع البرّ منه قلّ أو كثر. وهذه النكتة في تغاير فعلي الآية، أولى مما ذهب إليه أهل الظاهر من أنه إشارة إلى سبق الرحمة بعدم المؤاخذه في الذنب بلا تعمد وقصد تامّ وحبّ كامل وبالإثابة في الطاعة كيفما وقع.

وإن قلت: ما معنى هذا الكلام؟ فإن الذنب إذا صدر بالقصد فكيف لا يؤاخذ به؟ قلت: معناه أن كون السمك في الماء نافع له كيف ما كان، وخروجه منه لا يضرّه إلا إذا أحبّ البرّ، أو لم يحصل له العود إلى الماء قبل الموت. ولما

كان العود بعد الخروج أمراً غير مقطوع [به] لعروض مانع له ، لزم السمك أن لا يخرج من الماء أصلاً ، وإذا خرج فعليه أن يرجع إلى الماء على الفور ، إذ الموانع غير مرفوعة عنه .

وقد فهمت من هذا معنى المغفرة ، ومعنى الإصرار على الذنب ، ومعنى التوبة ، ومعنى قوتهم : الولي محفوظ عن الإصرار على الذنب ، والنبى معصوم عن الذنب ، ومعنى الذنب ، ومعنى القرب ، ومعنى الجنة والنار ، ومعنى زوال الرجاء ، وعدم الأمن عن مكر الله ، ومعنى انسداد باب التوبة ، ومعنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَا يَأْتِئُشُّ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْكَاْفِرُونَ ﴾ [يوسف : ٨٧] ، ومعنى حسن الخاتمة وسوئها ، وأن الكفر هو الغفلة ، فكل معصية كفر ، إلا أنه ما لم ينسَد عليه باب الحضور ، فلا يسمّى كافراً لإمكان الرجوع . وقد علمت معنى الحياة والموت الحقيقيّ ، والإيمان والكفر .

فإن قلت : فلم لا يحصل الحزن في الجنة إلا على أوقات الغفلة ، مع حصول الوصول ؟ قلت : ما يرى من أن نقص الاستعداد لقبول التجليات الجمالية لا سبب له إلا نقص الذكر ، فمن دام في الذكر ، كثر استعداده لأخذ الأنوار . ومثال ذلك : أن أحد غلمان الملك بَعُد عن حضرة الملك ، ثم رجع إليه قبل الموت ، فأنعم عليه الملك بحسب صحبتته معه . فلما رأى حال الملازمين له ، تحسّر على أيام البعد ، وقال : ﴿ يَلَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِيماً ﴾ [النساء : ٧٧] . ولذا قال الجنيد - رحمه ربّه - : لو أقبل على الله صديق ألف سنة ، ثم

أعرض عنه لحظة ، لكان ما فاتة أكثر مما ناله !  
 فإن قلت : هل يبلغ أحدٌ حدًّا لا خوف بعده؟ قلت : لو صار السمك عين  
 الماء ، والخشب عين النار ، فلا فراق لهما عن الماء والنار. كما يشير إليه قوله  
 تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [يونس: ٦٢].

وإليه أشار المشايخ بقولهم : الواصل لا يرجع. يعني لا يغفل. وفي الحديث :  
 «إذا رضي الله عن عبده فلا غضب بعده». أي فلا غفلة بعده ليصدر الغضب.  
 وهو المفهوم مما قرّره القرآن. وفي الحديث : أن بعض الناس يصل حد الرّين فلا  
 رجوع بعده. لأن حكم الضدّ ينبئ عن حكم ضده.

فحصل أن الدرجات ثلاث : أمن ويأس ومتوسط. فالأول للأنبياء  
 والأولياء ، والثاني للكفار ، والثالث للمؤمنين. فالإيمان بين الخوف والرجاء ؛  
 بأن يغفل تارة ويذكر أخرى ، فلا يعلم أنه في أيّ الوقتين يحصل الختم. فإن  
 العبرة للخواتيم.

فإن قلت : الأولياء أيضاً مؤمنون ، فلم لا يكون إيمانهم بين الخوف  
 والرجاء؟ قلت : الإيمان هو التصديق ، والولاية هو العيان. والعيان غير  
 تصديق. لأن التصديق عندهم يكون عند عدم العيان بالمصدق به.  
 فإن قلت : الآية حاكمة بأن الكسب والاكتساب محصورٌ نفعه وضرره  
 على الفاعل ، لتقدّم الجارّ والمجرور<sup>229</sup>. وفي الحديث : أن التصدّق والدعاء ينفع

<sup>229</sup> في قوله تعالى : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] والتقديم للحصر



الميت<sup>230</sup> أيضاً ، وأن جوار الصالحين والطالحين مؤثر! قلت : المحصور نفس الطاعة والمعصية ، والمتعدي ثمرتها . كما في حواشي المطول للمولوي عبدالحكيم .

### السابع والسبعون

[٧٧]

موتي منجه إنسان ، عالم كنا أگرو  
أتاهون عرفان ، جن ويتر سي ويترا

اعلم أن كل شيء مصنوع لظهور فعل مخصوص ، ويسمى ذلك الفعل المخصوص خاصيته . وكمال كل شيء عبارة عن بلوغه إلى حدّ يظهر فيه ما يسمى بذلك الفعل المخصوص ، وهو الكمال الأوّل . والكمال الثاني ، أن يبلغ حدّاً يظهر كمال ذلك الفعل فيه .

وإذا علمت هذا ، فالإنسان مصنوع من بين المصنوعات لعلم [ أي لمعرفة ] الأسماء ، أي لعلم حقائق الموجودات وأحكامها حساً وعقلاً وشرعاً وطبعاً . وأعطي مِرآة يرى بها ذلك ، وهو العقل . فمن كمل فيه ، فهو الكامل . وغيره ناقص بقدر النقصان .

وأوّل كماله ، أن يعلم أن للممكنات صانعاً قديماً باقياً هو كامل القدرة والعلم والكمال . والثاني : هو الولاية ، ولها درجات فوق درجات .

وقال أهل التحقيق: الخاتم السليمانى هو العلم [الكلى]، وقالوا: إن كل العالم كالصورة، والعلم كالروح، وإنه نعمة إلهية لا يحصل إلا لنفس طيبة، فتستعد به للقرب الإلهي، وتقطع بشعاعه منازل الطريق.

ثم اعلم أن العلم علمان: علم المعنى، وهو المقصود بالذات، ويسمى علم المكاشفة، وهو أن يتنور قلبه فيرى الذات والصفات الإلهية كما هي. ولا سبيل إليه إلا الفناء. كما قيل بالفارسية:

گنج پنهان است علم معنوي در تو آید گر زخود بیرون شوي

والثاني: علم الصورة، وهو أن يعلم ما يُبعد القلب عن الله وما يقرب، من الأخلاق والأعمال والعقائد. ولا ينفع هذا العلم إلا إذا عمل به، بخلاف الأول، فإن المقصود منه نفس العلم. وهذا العلم مع العمل سبيل إليه في الأغلب. وقد تحصل الجذبة الإلهية فيحصل المقصود بلا مجاهدة، إلا أنه بعد المكاشفة لا ينفك عن المجاهدة، أي العزوف عن الدنيا. لأن طبعه بعد المكاشفة يأبى الغفلة، لصيرورة الحضور وصفاً ذاتياً، فهو خارج عن الدنيا. لأن الدنيا هو الغفلة لا غير.

وكل فضل ورد في فضل العلم، فهو في هذين العلمين. وأما العلم الجدلي، والذي يكون لتحصيل الجاه والمال، فهو وبال وضلال. قال في المشنوي:

علم صورت پیشه آب وگل است علم معنی رهبر جان و دل است

علم چون بر دل زند یاری شود علم چون بر تن زند ماری شود

قبل و قالت کار ناید هیچ رو معرفت حاصل کنی بسیار گو

## الثامن والسبعون

[٧٨]

جي كافرِ ثنا كُفرِ چڏي ، سي هميشه حيات  
سي ڪيئن مَرَنِ ماٿ ، جنين جَرَمَرُ جانِ ۾

الكفر عند الصوفية نوعان : كفر الخلق وكفر الحق. والأول مطلوب والثاني مبعوض. فما دام في مراتب الأسماء والصفات والأفعال ، فهو كافر بالمعنى الثاني. لأنه ستر الذات بالكثرات والتعينات. وإذا وصل إلى مرتبة الذات بأن فنيت التعينات كلها ، فرأى في كل شيء الوحدة ، فهو كافر بالمعنى الأول. ومن صار كافر الخلق فلا موت له أبداً. لأنه بقاء بقاء الباقي تعالى. وفي شرح دلائل الخيرات : التوحيد تقليدي بالسَّماع ، وعلمي بالاستدلال ، وحالي بالشُّهود. ومراتب الشهود متفاوتة. والنهاية أن تتلاشى ذوات الأشياء في ذات الحق تعالى ، ويرى أن صفاتها وأفعالها ظلال لصفاته وأفعاله تعالى.

وأشار إلى أن سم الخياط لجمال النفس هو هذه المرتبة. والسَّواد الأعظم ، والتوحيد ، والفقر الحقيقي عبارة عن هذه المرتبة. ومن كانت فيه ، فلا يحتاج إلى شيء. كما قيل : إذا تم الفقر فهو الله. وإليه أشار أيضاً من قال : الفقير من لا قلب له ولا رب ولا دين ؛ يعني لأن تلك الأمور إضافات ، والفقير خارج عنها.

وإنما سُمي بالسَّواد الأعظم ؛ لأن السَّواد الأعظم ما يوجد فيه كل شيء يُطلب. وهذه المرتبة يوجد فيها جميع ما في العالم بالإجمال، كالشجرية في الحبة.



## التاسع والسبعون

[٧٩]

خُودِي جَنَ خَرَابُ ، سِي پَرُورَ كِثَا پَاهِجَا  
جِيْدِي هَتْ حُبَابُ ، اَكْهَتَا دَرِ دَرِيَاءُ جِي

يعنى لا حجاب بين العبد وبين الله إلا تعيُّنه الإمكانِي ، الذي يُعبّر عنه بالنفس والكون والعالم الإمكانِي. فمن تخلص عنه ، صار عين النور. فيرضى عن الله ويرضى الله عنه. لأن التغير إنما يكون من فعل الغير. ومثاله أن الحجاب إذا ذهب تعيُّنه الإمكانِي الذي به صار غير الماء ، صار عين الماء. فيقال : إن الماء رضي عنه ورضي هو عن الماء ، لفناء التغير.

قال الجامي - عليه الرحمة - في رسالة المعراج :

ماي ما پرده شد بر روی ما / ورنه ممکن کی حجاب آید ترا  
هستی ما شد حجاب بس گران / مندرج سبعون الف آمد دران

## الثمانون

[٨٠]

وَاجُولِي مِ وَا ، خَاكِ پَسَنْدِي نِه پَسِي  
كُنِي كُونَرَا كَاءُ ، پَاثِي مُورَ نِه چِرَتُو

إشارة إلى أن ما ترى في العالم، فكله فعل القيوم الذي لا تتحرك ذرة في الكونين إلا به. ونظيره أن تحرك الغبار [ /التراب] فعل الريح ، وتحرك الماء في القدر فعل النار. والغافل لا يرى الفاعل ، ويستتر الفاعل بنسبة الفعل إلى محله ، مع أن المحل غير فاعل له ؛ فإن الماء في القدر غير متحرك أصلاً ، لكنه متحرك

[أي بفعل النار]. فافهم ولا تتهم. فإن فاعل الفعل لا قريب ولا بعيد ، لا خارج ولا داخل. وعلمه لا يتوقف على القلب ، وأسماؤه لا تُفهم منها نسبة [إلى الشيء]، وهو خالق ، والمخلوق مرهون الفعل. قال الجامي - رحمه الله - :

می نویسد هر زمان کلك ظهور تازه بر لوح عیان الله نور  
وحدتش هنگام سازِ کثرت است بحر امکان بزمِ جامِ وحدت است  
چیست عالم؟ برق، ابرِ هستیش تازه هردم از می او مستیش  
نیست جز آیاتِ وحدت در وجود سایه در چشم خرد شخصی نمود  
ای در هستی منزّه از شریک! حارتِ الألباب والأفکارُ فیک

### الحادی والثمانون

[۸۱]

کي عناصر ۾ اڙئا ، کي تارن ۾ ترسن  
کي لنگهي جڳُ جسم جو ، وڃي رُوح رسن  
تهان پوءِ طبقا رُوح جا ، لکين لک چُون  
کي اولِ درجي اڙئا ، کي بي تي اڙي اُپين  
کوڙين منجها ڪن ، رُوح لنگهي رب پيئڻو

اعلم أن الطبيعي لما رأى العناصر الأربعة تُنسب إليها المواليد الثلاثة<sup>231</sup>  
وأحوالها صحة واعتدالاً ، ولم ير ما ورائها ، زعم أنها<sup>232</sup> الفاعلة ، فقال : الآلهة  
أربعة.

<sup>231</sup> يعني الميول والصورة والعقل الأول

<sup>232</sup> أي العناصر

والنجمي لما رأى أن العناصر مقهورة و[رأى أن] الكواكب السبعة المشهورة ، وأحوال فلك البروج التي هي من تلك الكواكب مربوبها ، ولم ير ما وراءها ، قال : إنها الفاعلة ، [و] جعل الآلهة سبعة .

ومنهم من جاوز هذه العوالم الجسميّة إلى عالم الأرواح ؛ فمنهم من تقاعد فيه كما تقاعد الطيب والنجمي في عالم الأجساد ، ومنهم من وصل إلى ربّ الأرواح ، وقال عند مجاوزة كل الحُجُب والوصول إلى الباب [ أي التجلّي الفعلي ] : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٩] أي من الذين مرّ ذكرهم .

وقول إبراهيم - عليه السلام - : ﴿ هَذَا رَبِّي ﴾ [الأنعام: ٧٦] إشارة إلى مراتب الروح . وأوّل هذه المراتب الروحيّة نفس الإنسان . فإنه إذا تجلّى<sup>233</sup> زعم الإنسان أنه الربّ ، فيقول : أنا الحق . فإن لم يظهر له ما وراء ذلك ، فقد اكتفى بكوكب من القمر فضلاً عن<sup>234</sup> الشمس ، فهلك مع الهالكين . كذا في الإحياء . وهذا من التباس المتجلّى فيه<sup>235</sup> بالمتجلّى ، ومن غلط النصارى ، حيث جعلوا المتجلّى فيه إلهاً . وقد قلت في الإشارة إلى دفع هذا الالتباس :

ني تشبه ني توحد ني حلول    ييشتر افهام اينجا شد فلول  
همچو نوری شو تو نوری درصفا    تا بیای سر را صاف از خطا

<sup>233</sup> أي في عالم الأمر في عالم المثال

<sup>234</sup> في الأصول : فضلاً من ، والصواب ما أثبتناه

<sup>235</sup> أي القمر الذي يتجلّى فيه نور الله ، « بالمتجلّى » أي الله تعالى



## الثمانون والثمانون

[٨٢]

قبلو قلوبن جو ، سیت حاضر هو

پرو جن کي پوء ، مڙهي تن مهت تي

يعني المقصود [ الوجود المطلق ] غير مقيد ، فكن مشاهداً له في كل شيء . قال

الله تعالى : ﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسَّعَ عَلَيْهِ ﴾ [ البقرة : ١١٥ ] أي ذاته ،

كما قال المحققون . والتأويل لقصور فهم العوام .

## الثمانون والثمانون

[٨٣]

تئين غم كهو ، كم جنين جو کين ۾

جن ايڏهم پيز پئو ، تئين هوند حرام تي

الفقراء مقصدهم الوجود المطلق ، ولا يحصل ذلك إلا في العدم الصّرف .

ففي الوجود حرمانهم ، وفي العدم فيضانهم .

فسبحان من جعل الوجود باب العدم ، وجعل العدم باب الوجود ! ولم

يتفطن هذه النكتة إلا الفقراء . وقالوا : مقصدنا الفناء ، لما علموا أنها عين كل

غناء<sup>236</sup> . وقالوا : الفناء كثر يُغني عن تعب الأعمال كلها . يقع على نحاس

الإنسان فيصير ذهباً . وعبروا عنه بالموت . فقالوا : لا حياة إلا بالموت . أي حياة

القلب بموت النفس . يعني زوال التعتين .

وبالجملة لا شيء للفقراء وهم كل شيء. يعني النتائج موجودة والوسائل معدومة. إذ نتيجة الأشياء كلها التمتع والتلذذ والفرح التام، وهو حاصل للفقراء لا من الأسباب، بل ممن وضعها في الأسباب. فالفقراء ملوك بلا مال وحشم.

فالحاصل أن مقصود الكل هو الراحة الكاملة. ولكل شيء باب فوجب أن يطلب الراحة من بابها. قال الله تعالى: ﴿وَأَتُوا آلَ يُسُوفَ مِنْ أَوْيَاهِكُمْ﴾ [النقرة: ١٨٩]. فالأغنياء طلبوها من الأسباب. والفقراء لما رأوا أن الأسباب ليس فيها راحة في نفسها، وإنما هي موضع وضع الله الراحة فيها. ثم رأوا أن الأسباب غادية ورائحة فرحتها بذلك<sup>237</sup>؛ فتوجهوا إلى مالك الراحة وواضعها في الأسباب، وقالوا: ﴿رَبَّنَا إِنَّا مِنْ لَدُنْكَ رَحِمَةٌ وَهِيَ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا﴾ [الكهف: ١٠] أي اجعل لنا رحمة من ذاتك لا من الأسباب، لانقطاع الأسباب، واجعل لنا من باطننا هداية ورشداً، لا من الحواس المحتاجة إلى الآفاق والاستدلال. فرحمة الله بهم لدنيّة<sup>238</sup>، وهدايتهم أمرية. ولسائر الخلق هما سببية.

فسبحان من أعطى الفقراء عقلاً تفتنوا به لهذه الدقيقة. ورأوا أن في ترك الأسباب سبباً، وأن التخریب عمارة، والموت حياة، والترك راحة، والشّم غسل، والمرارة حلاوة! والله درّ الكريمة: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾

<sup>237</sup> أي بذهاب الأسباب، والعبارة فيها تعقيد

<sup>238</sup> في الأصول: «ربنا هب لنا من لدنك رحمة وهي لنا من أمرنا رشداً»

<sup>239</sup> أي من عنده لا من الأسباب. والمراد من «وهدايتهم أمرية»: أي من أمر (كن فيكون)، «هما» أي الرحمة

والهداية. «سببية» أي من الأسباب. والطواب أن يقال: سببتان

[البقرة: ١٧٩]. حيث أشارت [إلى] أن من قتل نفسه عوضاً عن قتل الروح ، فله حياة عظيمة لا يطلع عليها إلا أصحاب العقول الكاملة.

### الرابع والثمانون

[٨٤]

سَنَبِي سَكُ سَحَابُ ، كَمُ فَقِيرِنِ كَيْنِ سَيْنِ  
بَر لَدَائُونِ بَابُ ، أَدْيُونِ عَيْشُ مُدَامَ جَوِ

يعني طلب الراحة في العدم لا في الوجود ، بعكس الخلق :

خلق مجنون است ومجنون عاقل است      خلق از احوال مجنون غافل است

والتهام في شرح البيت السابق.

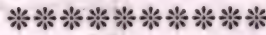
وقد عُلِمَ من هذا أن مَحَبَّ الدنيا وكرَاهيها كلاهما محجوبان<sup>240</sup>. إذ الحُب والكراهة أمران وجوديان. وقد قَرَرْنَا أن المقصود هو العدم. يعني بأن لا يكون في القلب حَبَّ شيء ولا بغضه. لا أن المراد عدم الأشياء ظاهراً ؛ فإن ذلك غير مراد الفقراء ، بل مرادهم العدم في القلب.

وذلك لما قَرَّرَ الإمام الغزالي في الإحياء : من أنه ليس بين الله وبين عبده حجاب ، ولا بعده سماء ولا أرض ، ولا بَر ولا بحر ، ولا شجر ولا حجر ، إلا أمرٌ واحد ؛ وهو شغل القلب بغيره حباً أو كراهة ، كعاشق معشوقه ظاهر حاضر لا يمنعه عن التمتع بنظرها إلا حَبَّ شيء أو كراهته له. فإن إدراك الغير ترك في إدراك الحبيب. فما بَعْدُك إلا شغلك ، وما وصلك إلا فراقك لغيره.

<sup>240</sup> الصواب : كلاهما محجوب



ولذا قالوا: إن من استوى عنده الفقر والغنى ، والمدح والذم ، وأن يحب شيئاً ، وأن يكره شيئاً شاغلاً أو الكل<sup>241</sup> ، أفضل ممن يحب شيئاً. فالأول<sup>242</sup> واصل ، والمتوسط<sup>243</sup> طالب متوجه ، والثالث<sup>244</sup> مستدير لا يرجى له الوصول. وذلك لأن القرب بالله بالفناء ، وهو بالصفات ، وصفة الله الغنى التام ؛ بحيث لا يكره شيئاً ، ولا يحب شيئاً. وكل ما يفعل [الله] فهو غير معلل بغرض ، بل هو مقتضى وجوده الأزلي. فالفقر الواصل هو من فني عن نفسه وبقي بالحق. فصفته صفة الحق<sup>245</sup>. ويسمى هذا الحال عندهم بالتمكين الذي تزول به بشريته. وهو مقام الذات. وإذا وصل السالك إلى هذا المقام ، تخلص من التلوين الذي هو مقام الصفات ، وصار مأموناً من الرجوع إلى الغفلة والحجاب. ومع ذلك هو أول قدم في هذا الباب<sup>246</sup>. ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [طه: ١١٤] ولو في دار الثواب<sup>247</sup>.



<sup>241</sup> شاغلاً: أي مانعاً عن المحبوب. أو الكل: أي كل ما سوى المحبوب ، سواء كان شاغلاً أو غير شاغلاً

<sup>242</sup> أي من استوى عنده المحبة والكراهية

<sup>243</sup> أي من يحب شيئاً

<sup>244</sup> أي من يكره الغير

<sup>245</sup> فلا يكره ولا يحب أحداً ، وكل ما يفعله من خير أو شر فلذات الله لا لغرض

<sup>246</sup> أي التمكين أول قدم في سير الذات

<sup>247</sup> علماً: أي برؤية العين، ولو في الآخرة، أي الجنة

## محتويات الكتاب

٣	مقدمة المحقق
٣	تمهيد: الحاجة إلى علم التزكية والسلوك أو التصوف
٥	أنواع التصوف
٦	الخصائص العامة للتصوف
١١	مفهوم التصوف في الإسلام ونشأته
١٤	حقيقة التصوف - الطريقة
١٨	المعرفة أو الحقيقة
٢٣	نظرة إجمالية على مراحل تطور التصوف
٢٦	التصوف الفلسفي
٢٨	موضوعات التصوف الفلسفي وخصائصه
٣٤	نشأة الطرق الصوفية
٣٧	أشهر الطرق الصوفية
٤٠	تعقيب على الاتجاه الصوفي
٤٤	التصوف اليوم
٤٩	ترجمة الشيخ محمد زمان اللواري - مؤلف «الآيات السندية» -
٥٢	ترجمة الشيخ عبد الرحيم الكرهوري - مؤلف «نكات الصوفية» -
٥٥	عضره وإسهاماته في مجال التأليف
٥٩	عملي في الكتاب
٦٢	نص «نكات الصوفية شرح الآيات السندية»

- البيت الأول : من كان لله كان الله له ٦١
- البيت الثاني : لذت بدن الم روح است ٦٣
- البيت الثالث : كن عابداً إلى وصول اليقين ٦٤
- البيت الرابع : الإسلام ، الرضاء بالقضاء ٦٤
- البيت الخامس : معنى الوصال ٦٥
- البيت السادس : العلة الغائية للعبادة ٦٦
- البيت السابع : معنى اللاهوت - معنى النفس الناطقة والنفس الإنسانية - ٦٦
- معنى النفس الحيوانية - معنى الموت - الحجب ٦٨
- البيت الثامن : فقر کار دل است ٧٠
- البيت التاسع : عالم اجسام سجن تو است ٧٠
- البيت العاشر : تا خود را بینی مشرکی ٧١
- البيت الحادي عشر : آب حیات کنایه از معرفت است ٧٢
- البيت الثاني عشر : هر چه جز وجود مطلق است آن همه حجاب است ٧٢
- البيت الثالث عشر : مذهب عشاق کیست ؟ ٧٢
- البيت الرابع عشر : تجرید و تسلیم مدار وجود است ٧٣
- البيت الخامس عشر : معنى الحيرة ٧٣
- البيت السادس عشر ، والسابع عشر : الدنيا حرام على أهل الآخرة ٧٤
- البيت الثامن عشر : «إذا زال المانع عاد الطبع» ٧٤
- البيت التاسع عشر : خود بین خدا بین نشود ٧٤
- البيت العشرون : مقام الذات يأبى الصفات ٧٥
- البيت الحادي والعشرون : أعظم الملكات ملكة الموت ٧٦



- ٧٧ البيت الثاني والعشرون : فناء النفس
- ٧٧ البيت الثالث والعشرون : المعنى والصورة
- ٧٨ البيت الرابع والعشرون : السدود المانعة
- ٨٠ البيت الخامس والعشرون : السالك والمجذوب
- ٨٠ البيت السادس والعشرون : محبة الذات
- ٨١ البيت السابع والعشرون : التقيد شيء اعتباري وليس له وجود مستقل
- ٨١ البيت الثامن والعشرون : معنى الشريعة والطريقة والمعرفة الحقيقية
- البيت التاسع والعشرون : معنى الميثاق الحالي - معنى نقض الميثاق الحالي -  
تقسيم الميثاق الحالي إلى الاعتقادي والعملي - العلوم ممكنة في القلب
- ٨٣ لا واردة عليه من الخارج
- ٨٤ البيت الثلاثون : لا حجاب إلا الدعوى
- ٨٥ البيت الحادي والثلاثون : معنى الخروج عن الطبيعة
- ٨٦ البيت الثاني والثلاثون : معنى « سونهون » و « كيج » - معنى الجنة والنار
- ٨٧ البيت الثالث والثلاثون : ترك عالم الطبيعة إلى عالم الأرواح
- البيت الرابع والثلاثون : أوائل الوصل والوجد - جذبة من جذبات الرحمن ..
- ٨٧ « إن لربكم في دهركم نفحات »
- البيت الخامس والثلاثون : التجلي موقوف على التخلي - معنى التخلي -  
معنى رجوع الإنسان إلى الاطلاق - باطن الإنسان الكامل يصير مطلقاً لظاهره  
معنى قوهْم : النهاية الرجوع إلى البداية ، ومعنى قوهْم : الكامل لا يضره ذنب ،  
والمثلون لا يصلح للمشيخة - مدار الكمال على رسوخ حب الله مع قلع حب الدنيا -  
من غلبه حب الله فقد حصل مقصوده - علامة غلبة حب الله -

- ما تجلّى الله لشيء ثم احتجب عنه - العارف يطلع على كل واحد من الموجودات  
 ٨٨ دفعة واحدة - حصول التخلي والتجلي دون التجلي
- ٩٧ البيت السادس والثلاثون : مقام المعاينة
- البيت السابع والثلاثون : معنى علم الإمكان - إتمام الإمكان أول قدم في الولاية -  
 ٩٧ نهاية المقامات الوصل العربي الإطلاقي - معنى الوصل العربي - الأسفار ثلاثة
- ٩٨ البيت الثامن والثلاثون : المقام الأصلي هو العدم
- ٩٩ البيت التاسع والثلاثون : مقام يستوي فيه القديم والحادث
- ٩٩ البيت الأربعون : السير في الله
- ٩٩ البيت الحادي والأربعون : غاية كل واصل أن يشاهد باطنه
- ١٠٠ البيت الثاني والأربعون : لا حجاب إلا وجودك
- ١٠٠ البيت الثالث والأربعون : أين تحشر النفوس عند المفارقة ؟
- البيت الرابع والأربعون : العالم كله أعراض واعتبارات للوجود - الذات لا يعرف  
 إلا بالصفة - الجسم لا حقيقة له والموجود حقيقة هو الروح - معنى فناء الروح  
 معنى قولهم : كل العلوم مندرجة في البسملة - معنى قول ابن عربي : «سبحان من  
 خلق الأشياء وهو عينها» - معنى قولهم : «إن الصوفي خسر الدنيا والآخرة»  
 معنى قولهم : «هم أوست» - وحدة الوجود
- ١٠١ البيت الخامس والأربعون : أحوال العارف الحكيم
- ١١٧ البيت السادس والأربعون : معنى العقل وأقسامه معنى القلب الحقيقي والروح  
 الإنساني والنفس الناطقة - معنى قوله تعالى : ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾
- ١٢٥ البيت السابع والأربعون : عالم الخيال
- ١٢٦ البيت الثامن والأربعون : المعنى التأويلي للمسجد الأقصى والمسجد الحرام

البيت التاسع والأربعون : معنى الحقيقة المحمدية - معنى الاسم - معنى الشئون

١٢٦ والماهية - الصوفية لا يقولون بالوجود في الخارج إلا لذات الواجب تعالى

١٢٩ البيت الخمسون : التعيّن الوجوبي - معنى قولهم : كل شيء في كل شيء

البيت الحادي والخمسون : معنى المراقبة - معنى الغيب والشهادة

١٣١ الفرق بين الإيثار والإيقان

١٣٤ البيت الثاني والخمسون : من هو الكافر ؟

١٣٤ البيت الثالث والخمسون : رؤية الله تعالى - معنى الوصل العرياني

البيت الرابع والخمسون : تحيّل الذات - معنى قولهم : « من عرف الله كلّ لسانه »

الكامل مطلق في حال التقيد - معنى الفناء - العارف لا يضرّه ذنب

١٣٦ سبب تسمية الشيخ أحمد السرهندي بالمجدّد

١٤١ البيت الخامس والخمسون : الحق موجود بذاته

البيت السادس والخمسون : أسباب المحبة - المحبة وهبية وكسبية -

١٤٢ معنى غفران الذنوب

١٤٢ البيت السابع والخمسون : معنى حبل الله

البيت الثامن والخمسون : القرآن منبه مذكر بما فيك - موضوع القرآن - لا سبيل إلى

١٤٣ فهم مقصود القرآن إلا الفناء - التفسير الصوفي لبعض ألفاظ القرآن ومصطلحاته

البيت التاسع والخمسون : معنى المشاهدة والمكاشفة والمحاضرة ،

١٥٩ وعلم اليقين ، وعين اليقين ، وحق اليقين

١٦٠ البيت الستون : بيان الحقيقة المحمدية

البيت الحادي والستون : معنى النفس المطمئنة والروامة والأمانة -

معنى حسن الخاتمة - الدرجة العليا من الكمال - وظائف الأقوياء تخالف وظائف



الضعفاء - المقصود من المجاهدات - النفس واحدة بالذات وثلاثة بالصفات -

معنى : الولي العارف لا يضره ذنب ١٦١

البيت الثاني والستون : المراد بطلب الله - معنى « تفكروا في آلائه .. » ١٦٦

البيت الثالث والستون : العذاب نتيجة لحب الدنيا ١٦٧

البيت الرابع والستون : من لم يذوق لم يدرك - نفس التوحيد لا يحصل إلا بالحال ١٦٩

البيت الخامس والستون : معنى الموت قبل الموت - أسعد الناس وأحبهم لله .. ١٧٠

البيت السادس والستون : قلب العارف كالمرآة ١٧١

البيت السابع والستون : معنى الزاهد والعابد والعارف والمعرفة والحال والمقام  
والسكينة والمكاشفة والمشاهدة والتجلي والولاية والكرامة والفقہ والحكمة والفقير

- معنى الإلهام وحكمه وشرطه - الأصول - الإشراف - النور ١٧١

البيت الثامن والستون : مقصد العارفين إنها هو مشاهدة الأنوار فلو حصلت .. ١٧٧

البيت التاسع والستون : حب الله تعالى يقطع كل حب ١٧٧

البيت السبعون : مقام الفقر الحقيقي - مقصود الفقراء هو العدم - المقامات عشرة

معنى قولهم : إن أفعال الله تعالى لا تعمل بغرض - من يلتذ بالسجود لا يخلو عن نوع من

الكفر - معنى الحب في الله والبغض في الله - معنى العبودية والعبادة والحرية ١٧٧

البيت الحادي والسبعون : الفناء لا يحصل إلا بترك التعلقات ١٨٤

البيت الثاني والسبعون : من خلص عن نفسه فهو في النوم أيضاً سائر ١٨٤

البيت الثالث والسبعون : إن الآخرة لمن أحب الموت - من آذاك في الدنيا

فكأنها أحسن إليك ١٨٥

البيت الرابع والسبعون : معنى الممكن - معنى قولهم : العارف لا يموت ١٨٦

البيت الخامس والسبعون : كل مركب لا بد له من صورة إمكانية -

الشرع يحكم بالظاهر - مراتب الوجود المطلق - بيان مراتب الوجودية -

١٧٨ بيان الملكوت الأعلى والأسفل - معنى مشاهدة الوحدة في الكثرة

البيت السادس والسبعون : ما شغلك عن الحق فهو صنم ولو كان عملاً صالحاً

- معنى قوله تعالى : ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾

١٩٢ - معنى قولهم : الواصل لا يرجع - الدرجات ثلاث ..

البيت السابع والسبعون : معنى الكمال ، والكمال الأول والثاني -

١٩٦ الخاتم السلياني هو العلم - أنواع العلم - معنى المكاشفة - العلم الذي هو وبال

البيت الثامن والسبعون : الكفر عند الصوفية نوعان - مراتب التوحيد

١٩٨ معنى ولوج الجمل في سم الخياط والسواد الأعظم والتوحيد والفقر الحقيقي

١٩٩ البيت التاسع والسبعون : لا حجاب بين العبد وبين الله إلا تعينه الإمكان

١٩٩ البيت الثمانون : ما يرى في العالم فكله فعل القيوم

٢٠٠ البيت الحادي والثمانون : تحبب الناس في الإله

٢٠٢ البيت الثاني والثمانون : كن مشاهداً له في كل شيء

البيت الثالث والثمانون : مقصد الفقراء - معنى الفناء وموت النفس -

٢٠٢ معنى قوله تعالى : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾

البيت الرابع والثمانون : محب الدنيا وكرها كلاهما محجوب -

٢٠٤ لا حجاب إلا شغل القلب بالغير



تَمَّ بِعَوْنِ اللَّهِ وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ سُبْحَانَهُ

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾



attempted by Dr. U. M. Daudpota and published in 1956 for the first time. In fact, credit goes to Dr. Daudpota as a result of whose research 'Sharh Abyat Sindh' the present treatise saw the light of the day for the first time in 1939, though he translated the Arabic commentary partially. It was this perception which inspired me to undertake a complete translation of the Arabic commentary of Girhori so that this valuable treatise on Sufi doctrine composed in the eighteenth century is accorded its deserving place in the sufistic thought and history of Sindh. The facsimile of Arabic text is also being published simultaneously for the first time with a view to make it available especially for future research scholars of sufi literature inside and outside of Pakistan. In fact, Dr. A. H. Abro, Professor in Arabic, Islamic University, Islamabad who rendered a great assistance to me in this whole exercise has worked on the Arabic text and it is appreciated that the same has been published separately for the benefit of Arabic readers shah waliullah Academe Hyderabad.

My thanks are due to Dr. N. A. Baloch, a renowned scholar and the professor Emeritus, Allama I.I. Kazi Chair, Sindh University, Jamshoro for contributing his Valuable advice from time to time for this book. I am extremely grateful to Mr. Shahabuddin Channa, Chief Administrator Auqaf Sindh and Dr. Abdul Jabbar Abid Laghari, Director Shah Wali Ullah Academy Hyderabad, for taking extraordinary interest in the publication of this book.

September 1, 2009  
Karachi.

**Dr. Abdul Ghaffar Soomro**



aware and had full perception of the mystical and theological tradition of Islam. His main sources of thought which he would often quote in support of his exposition are (i) *Ihya Ulumuddin* by Imam Ghazali (ii) *Futuh-at-Makkia* and *Fusus-al-Hikam* by Shaikh Akbar Ibn Arabi (iii) *The Masnavi* of Jalaluddin Rumi (iv) *The Maktubat* of Imam Rabbani (v) *Lawaih* of Maulana Jami and works of other great sufi poets including Sanai, Attar, Saib and Hafiz Shirazi.

Girhori in his exposition, as can be seen, would often quote the views of Ibn Arabi as well as Mujaddid Alif Sani, though the two are known for their opposite theories of sufistic thought namely '*Wahdat al Wujud*' i.e. the 'unity of existence' and '*Wahdat al Shuhud*' i.e. the 'unity of experience'. But, we need not be surprised to note that Girhori's endeavour is almost the same as that of his great contemporary Shah Waliullah of Delhi (d: 1176/1762) who also tried to reconcile between the two opposite theories and consequently both reached the same result when they declared that they found no difference excepting the specific way of dealing with the subject. They also claimed to have derived support from their *Kashf* or inner understanding, special to the Sufi teachers and masters. In fact, it has been argued that Shaikh Ahmed Sirhindi himself did not reject the idea of *Wahdat-al-Wujud* outrightly, rather he opined that it was an initial or preliminary stage of '*Sukur*' or intoxication for the *salik* or wayfarer of the sufi path, and *Wahdat-al-Shuhud* is a higher stage which is the state of *Sahav* or sobriety, where the distinction of creator and created, God and his servant is always manifest and clear, and strictly speaking is in accordance with the spirit of Islam.

Girhori was not only a scholar par excellence but an accomplished poet of Sindhi language in the classical tradition. A critical edition of his poetry was

flocked in quest of spiritual satisfaction. Some biographers believe that Shah Abdul Latif, who was an elderly contemporary of Muhammad Zaman paid visit to Luwari and had exchange of views on the subject of mutual interest to both. Tradition says, it was at this juncture that Abdur Rahim by caste Mangrio who was an accomplished religious scholar in the traditional sense, felt inspired by the spiritual eminence of Muhammad Zaman, traveled to Luwari and became his disciple and Khalifa. Khwajah Muhammad Zaman passed away in 1188/1774 and was buried at Luwari.

Abdur Rahim Mangrio, who later became famous as Girhori as he finally settled in the village of Girhor, was a jurist by temperament and a man of scholarly pursuits by nature. It appears that in the company of his spiritual preceptor he had the privilege to gain access to the sufistic poetry and thought of his learned master. As such, he committed himself to writing commentary in Arabic on the eighty four 'Abyat' or the verses composed by his spiritual teacher, under the title 'Sharh Abyat Sindhi'. Indeed, these verses are very sublime and perceptive as their contents are inspired by the ideas of great sufi masters of Islamic world, as such indicate a very high level of sufi thought in the literary history of Sindh. He also compiled the sayings of his master in Arabic under the title 'Fath-al Fazal' and wrote copious explanatory notes in Arabic and Persian by extensively quoting from the Masnvi Rumi.

Although reasons have not been disclosed by Girhori, as to why he preferred to write commentary in Arabic as compared to Persian, which was the popular literary medium of academic circles, it above all reveals his scholarly approach in the treatment of the subject and his command of the Arabic language. As a scholastic and mystical genius, he was fully



writers composed works of high calibre and outstanding literary merit. The most renowned Sufi poet of this period was Shah Abdul Latif (d: 1165/1752) whose poetic compendium 'Shah jo Risalo' containing more than ten thousand verses is a masterpiece of Sindhi literature and has been justly acclaimed as one of the classics of the world literature by H. T. Sorley.

The extraordinary contribution of such learned and celebrated authors as Makhdum Moin Thattvi (d: 1161/1748), Makhdum Muhammad Hashim Thattvi (d: 1174/1761), Muhammad Hayat Sindhi (d: 1163/1750) and Shah Faqirullah Alvi (d: 1195/1781) in Arabic and Persian is an enduring testimony of their versatile scholarship and research in different disciplines of religious sciences. Many of their works are still extant in the manuscript form and waiting for research scholars to see the light of the day. In the field of Persian poetry and prose encompassing history and hagiography, the singular works of Mir Ali Sher Qani (d: 1193/1780) who enjoyed the patronage of Kalhoras, are of great importance in the literary history of Sindh.

During this century, the major Sufi orders – Suharwardi, Qadri and Naqshbandi became very popular on account of the spiritual activities of their masters. As mentioned by Mian Nur Muhammad in 'Manshur-al-Wasiat' the Kalhoras themselves belonged to the Suharwardi order. Miyon Shah Inai Rizvi (d: 1124/1717), the great predecessor of Shah Abdul Latif, was initially the follower of Suharwardi saints of Multan, but later on he became a disciple of Qadri saint Shah Khair Din of Sukkur. Shah Abdul Latif, the great saint-poet of Sindh was Qadri by family tradition following his great grand father Shah Abdul Karim of Bulri (d: 1032/1619). The Naqshbandi sufis also attained prominence during this century



with their main seat at Thatta. Makhdum Adam Thattvi (d: 1079/1666) was the first person from Sindh who traveled to Sirhind and was initiated into the Naqshbandi order at the hands of Khwajah Masum (d: 1079/1668), the son of Shaikh Ahmed Mujaddid Alif Sani the Renovator of Second Millennium. Next was Abdul Qasim who first took Makhdum Adam as his spiritual guide, but he advised him to go to Sirhind, where he became disciple of Khawajah Saifuddin, the grand son of Mujaddid Alif Sani, who conferred the title of Nur-i-Haq on him. After returning from Sirhind, he came to Thatta where scholars like Makhdum Moin joined the Naqshbandi order at his hands, which added to the popularity of this order. Lastly, Khawajah Abul Masakin the grandson of Makhdum Adam was initially admitted into Naqshbandi order by Khwajah Abdul Qasim but later on following in the footsteps of his grand father first went to Sirhind and afterwards to Delhi where he received the khirqa from Khwajah Muhammad Zubair, who was the great grandson of Mujaddid Alif Sani. Khwajah Abul Masakin after his return from Delhi settled at Thatta and it was here that one day he identified in his young pupil Muhammad Zaman the future saint and his own spiritual successor. After some time he left for Mecca and Madina entrusting the future of Naqshbandi order in Sindh to Muhammad Zaman. Sometime before 1149/1736 for some reasons Muhammad Zaman had to leave Thatta and came to settle in his own ancestral village of Luwari near Badin, where he was born in the year 1125/1713.

According to the contemporary evidence recorded by Mir Ali Sher Qani in Tuhfat-ul Kiram, Muhammad Zaman soon rose to the heights of spiritual leader and Luwari became the centre of spiritual activity where large number of people

## **INTRODUCTION**

The twelfth/eighteenth century in the annals of Sindh is significant on many accounts. First, with the decline of Mughal power at Delhi after the death of Aurangzeb Alamgir in 1707, Sindh witnessed the ascendancy of Kalhoras, an indigenised tribe, who for more than a century had established their credentials as saintly personages. Mian Yar Muhammad Kalhoro gained the confidence of the Mughal emperor to rule Sindh and after his death in 1131/1718; his son Mian Nur Muhammad became the ruler of Sindh.

The Kalhora rule is generally considered successful, though it suffered a great setback due to the barbarious invasion of Nadir Shah, when he first trampled Delhi and subsequently stormed Sindh in 1739. Nur Muhammad Kalhoro in order to avoid the wrath of Nadir Shah, fled towards the desert of Sindh with the hope that he would not be chased. But, as a result of the hot pursuit by the enemy, he had to surrender and present himself before Nadir Shah at Larkana. He was restored as the ruler of Sindh with the condition to pay a sum of Rupees two million annually. In addition, he took away his two sons as hostages so as to ensure regular payment of the tribute.

Despite these difficulties, the Kalhoras proved themselves to be patrons of learning and literacy and the eighteenth century Sindh was at its zenith in so far as the spread of knowledge and scholarship was concerned. Literature in Arabic, Persian and Sindhi flourished at an unprecedented scale. Many illustrious religious scholars and men of letters, Sufis and saints, luminaries and divines, poets and prose



## Publisher's Note

I am thankful to Almighty Allah Subhanahu Wataala and proud to say that I am publishing the book **“NUKAT-AL-SUFIYYAH – Sharah Al-Abiyat-e-Sindhhiyyah”**, Arabic commentary on the Sindhi poetry of Khwaja Muhammad Zaman of Luwari, District Badin, Sindh Pakistan (D: 1188/1774). The book was written by Shaikh Abdul Rahim Girhori (D: 1192 /1179 ) who was not only his follower but a great scholar of Arabic, Sindhi and Persian. This great work was very much appreciated in Sindh from the very first day and many great scholars like Allama Umer bin Muhammad Daudpota and others worked on it not only in Arabic but in Sindhi and other languages also.

Recently Dr. Abdul Ghaffar Soomro has translated Sharah Abiat Sindhi in Sindhi along with a comprehensive introduction and Dr. N. A. Baloch has written preface.

Dr. Abdul Hayye Abro, a great scholar of Sindhi literature and professor in Arabic in international Islamic University Islamabad, has edited this original Arabic book with an introduction in Arabic which is great research work helping towards understanding the **NUKAT-AL-SUFIYYAH** of Sindhi Abiyat (verses of great spiritual leader Khawaja Muhammad Zaman). I have fulfilled this need by publishing this book with the assistance & cooperation of Mr. Shuhabuddin Channa, Chief Administrator Auqaf and blessings of Almighty Allah, who is merciful and helpful for all.

**Dr. Abdul Jabbar Abid Laghari**

**Director**

Shah Waliullah Academy Hyderabad.



# SHARAH ABYAT SINDHI

*Arabic Commentary on the Sindhi Poetry of  
Khawajah Muhammad Zaman of Luwari  
(d: 1188/1774)*

Written by:  
***Shaikh Abdur Rehim Girhori***  
(d: 1192/1779)

Re Edited by:  
***Dr. Abdul Hayyi Abro***

Introduction by:  
***Dr. Abdul Ghaffar Soomro***

Patron by:  
***Shahabuddin Channa***

Published by:  
***Dr. Abdul Jabbar Abid Laghari***

Director, Shah Waliullah Academy  
Auqaf Department Sindh Hyderabad  
In Co-operation with Academy of Letters Islamabad

[www.maktabah.org](http://www.maktabah.org)



# SHARAH ABYAT SINDHI

Arabic Commentary on the Sindhi Poetry of  
Khan-e-Jah Muhammad Zaman of Lawari  
(d: 1188/1774)

Written by  
Shaikh Abdur Rehman Gichori  
(c: 1192/1779)

Re-Edited by  
Dr. Abdul Hayy Ahro

Introduction by:  
Dr. Abdul Ghaffar Soomro

Edited by  
Shahabuddin Channa

Published by:  
Dr. Abdul Jabbar Abid Laghari

Director, Shah Waliullah Academy  
Arts Department, Riyadh Hyderabad

In Cooperation with Academy of Letters Islamabad

[www.maktabah.org](http://www.maktabah.org)





# SHARH ABYAT SINDHI

*Arabic Commentary on the Sindhi Poetry of  
Khawajah Muhammad Zaman of Luwari  
(d: 1188/1774)*

Written by  
***Shaikh Abdur Rahim Girhori***  
(d: 1192/1779)

Edited by  
***Dr. Abdul Hayye Abro***

Introduction by  
***Dr. Abdul Ghaffar Soomro***

Patron  
***Shahabuddin Channa***

Published by  
***Dr. Abdul Jabbar Abid Laghari***

Director, Shah Waliullah Academy  
Auqaf Department Sindh Hyderabad  
In Co-operation with Academy of Letters Islamabad

## **Maktabah Mujaddidiyah**

[www.maktabah.org](http://www.maktabah.org)

This book has been digitized by Maktabah Mujaddidiyah ([www.maktabah.org](http://www.maktabah.org)).

Maktabah Mujaddidiyah does not hold the copyrights of this book. All the copyrights are held by the copyright holders, as mentioned in the book.

Digitized by Maktabah Mujaddidiyah, 2012

Files hosted at Internet Archive [[www.archive.org](http://www.archive.org)]

We accept donations solely for the purpose of digitizing valuable and rare Islamic books and making them easily accessible through the Internet. If you like this cause and can afford to donate a little money, you can do so through Paypal. Send the money to [ghaffari@maktabah.org](mailto:ghaffari@maktabah.org), or go to the website and click the Donate link at the top.